



3 1761 03577 0817

Die Schriften
des
Alten Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

Dritte Abteilung
Zweiter Band

AF.

Comment. (O.T.)
(Gott.)
G.

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
von Hermann Gunkel, W. Staerk, Paul Volz,
Hugo Greßmann, Hans Schmidt und M. Haller

3. Abteilung:
Scrip. Hiob und Weisheit
2. Band

Hiob und Weisheit

(Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger)

übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen

von

D. Paul Volz
Professor an der Universität Tübingen

2. verbesserte und vermehrte Auflage



202647
4. 5. 26



Das Übersetzungsrecht behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Copyright 1921 by Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vorwort zur 1. Auflage.

Das Bestreben, die alttestamentlichen Schriften allgemein zugänglich zu machen, hat seinen eigenen Reiz und seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Die Darbietung bewegt sich noch nicht überall auf dem festen Boden allgemein anerkannter Ergebnisse, und so wird der Leser gebeten, den Forscher bisweilen auf den Weg der wissenschaftlichen Untersuchung zu begleiten. Dies trifft für das Buch Hiob zu, bei dem ich einen neuen Versuch zum Verständnis des Hauptstückes vorlege.

Bei dem Kapitel „Sprüche der Weisen (Lebenskunde)“ wird man die systematische Anlage verstehen und billigen. Ich habe sie nach reiflichem Erwägen in der Hoffnung gewählt, daß dadurch die eigenartige Stellung und Arbeit der Weisheitslehrer recht deutlich wird. Die Periode des nachexilischen Judentums (c. 500–150 v. Chr.) wird mehr und mehr in ihrer Wichtigkeit erkannt; es ist die Zeit der frommen Gemeinde, welche die Grundsätze der prophetischen Ethik durchzuführen suchte und das Christentum in wirkungsvoller Weise vorbereitete. Zur Kenntnis dieser frommen Gemeinde besitzen wir vor allem zwei Quellen, ihr geistliches Lieberbuch (die Psalmen) und ihr Lebensbuch (die Sprüche); beide Quellen sind gleich wichtig und gehen teilweise auf dieselben Männer, die Führer der frommen Gemeinde, zurück. Weil Jesus Sirach ein ausgezeichnete Typus des geistlichen Lehrers ist und sich in ihm ein hervorragendes Mittel zur Kenntnis jener Periode bietet, wurde sein Buch beigezogen, obwohl es strenggenommen nicht zu den Schriften des Alten Testaments gehört.

Kohélet und der Verfasser von Hiobs Klage, zwei Einsame, dienen zum Erweis, daß jene Periode nicht bloß die fromme Ordnung geschaffen hat, sondern voll Geist und Leben war. Ihre Worte zeigen am besten, daß im Alten Testament nicht Eine Lehre, sondern das Erleben und Ringen bewegter Seelen zum Ausdruck kommt.

Mit Dank und Gewinn habe ich alle wichtigen wissenschaftlichen Arbeiten über die behandelten Bücher und Probleme benutzt, im besonderen die Werke von Franken-berg und Smend.

Tübingen, im August 1911.

Paul Volz.

Vorwort zur 2. Auflage.

Die 2. Auflage ist in den Grundzügen unverändert geblieben. In der Übersetzung habe ich mich, besonders bei Hiob, enger an das Original angeschlossen, ohne die Rücksicht auf die dichterische Form außer acht zu lassen. Die textkritischen Anmerkungen sind etwas vermehrt, um auch den, der den hebräischen Text vergleichen will, zu befriedigen. Der Titel des Bandes lautet jetzt statt „Weisheit“ richtiger „Hiob und Weisheit“, weil das Hauptstück des Hiobbuches (S. 3–31) alles eher als ein Lehrbuch ist und sich in offenen Gegensatz zur Schulweisheit stellt.

Die Aufmerksamkeit auf das Alte Testament ist in unserm Volk heute stärker denn je, in Zuneigung und im Angriff. Jedem, der berufsmäßig sich mit diesen wunderbaren Schriften beschäftigt, ist es eine Freude, das Verständnis für sie mehrten zu dürfen und der christlichen Gemeinde zu zeigen, daß sie in diesen Schriften des Alten Testaments einen unentbehrlichen Reichtum besitzt.

Tübingen, im Januar 1921.

Paul Volz.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Dorwort	III
Übersicht nach der Reihenfolge der Bibelstellen	V—VIII
Das Buch Hiob	1—95
1. Die Geschichte vom frommen Hiob ep. 1. 21 ¹⁰ 42 ¹⁰⁻¹⁷	2—16
2. Hiobs Klage ep. 3—31	16—79
3. Ein Lied von Gottes Größe in der Natur ep. 38 ff.	79—90
4. Des weisen Mannes „Elihu“ Mahnschrift zu Hiobs Klage ep. 32—37	90—95
Sprüche der Weisen (Lebenskunde)	96—231
Zur Einführung	96—111
1. Weisheit und Weisheitslehrer	111—159
2. Lebenskunde	159—231
a) Charakterbildung	159—190
b) Im eigenen Haus	190—215
c) Im Verkehr und öffentlichen Leben	215—231
Betrachtungen des Kohelet	231—261
Sach- und Namenverzeichnis	262—270

Berichtigungen.

S. 83 3. 19 l. 40²,
 3. 26 l. 41²,

S. 85 3. 30 l. 42²,
 100 3. 18 v. u. l. 24—31.

S. 173 3. 3 l. 21²⁰,
 194 3. 13 l. 16³,

Übersicht nach der Reihenfolge der Bibelstellen.

Hiob 1: S. 3-4. — 2, 1-10: 4. — 11-13: 28. — 3-6: 28-32. — 7-8: 33-35. — 9, 1-4: 36. — 5-10: 43. — 11-35: 36-37. — 10-11: 37-39. 12, 1-3: 40. — 4-6: 39. — 7-10: 39-40. — 11-12: 40. — 13-24: 40. — 13-14: 40-42. — 15-21: 51-59. — 22: 67-68. — 23: 33. — 24, 1-4: 27. — 5-8: 28. — 9-10: 27. — 11-12: 27, 28. — 13-17: 27. — 18-21: 27. — 22-25: 27. — 25: 35. — 26, 1-4: 36. — 5-14: 35-36. — 27, 1-6: 68. — 7-23: 28. — 28, 1-27: 112-113. — 28: 119. — 29: 68-69. — 30, 1-8: 72. — 9-31: 69-70. — 31, 1-4: 72. — 5-40: 70-72. — 32-37: 90-95. — 38: 80-82. — 39, 1-12: 82. — 13-18: 84. — 19-30: 82-83. — 40, 2-7: 83-84. 8-14: 80. — 15-32: 84. — 41, 1: 84. — 2-4: 83. — 5-26: 84. — 42, 2-6: 83f. — 7-9: 85. — 10-17: 4-5.

Sprüche 1, 2-6: 102. — 7: 119. — 8f.: 169. — 10-19: 163. — 20-33: 145f. — 2, 1-22: 120. — 16-19: 194. — 3, 1-10: 149. 1f.: 144. — 3f.: 175. — 5-8: 166. — 9: 213. — 11f.: 174. — 13-18: 144. — 19f.: 112. — 21-26: 144. — 27f.: 224. — 29: 176. — 30: 178. — 31f.: 156. — 32: 161. — 33: 148. — 34: 185. — 35: 144. — 4, 1-27: 142f. — 5, 1-23: 194. — 14: 148. 165. — 6, 1-5: 226. — 6-11: 204. — 12-15: 190. — 16-19: 184. — 20-35: 194. — 20-24: 168. — 27f.: 165. — 7, 1-27: 166. — 8, 1-21: 144. — 22-31: 111. — 32-36: 144. — 9, 1-6: 140f. — 7-9: 220. — 10: 119. — 11: 141. — 12: 147. — 13-18: 141. — 10, 1: 168. — 2: 202. — 3: 148. — 4f.: 203. — 6: 148. — 7: 147. — 8: 171. — 9: 148. — 10: 190. — 11: 182. — 12: 177. — 13: 182. — 14: 183. — 15: 198. — 16: 147. — 17: 160. — 18: 179. — 19: 183. — 20f.: 182. — 22: 204. — 23: 120. — 24f.: 148. — 26: 205. — 27f.: 148. — 29: 150. — 30: 148. — 31f.: 182. — 11, 1: 227. — 2: 190. — 3: 148. — 4: 203. — 5-8: 148. — 9: 190. — 10: 150. — 11: 221. — 12: 176. — 13: 179. — 14: 221. — 15: 177. 226. — 16: 193. — 17: 147. 206. — 18-20: 148. — 21: 156. — 22: 192. — 23: 156. — 24f.: 202. — 26: 224. — 27: 149. — 28: 199. — 29: 206. — 30: 222. — 31: 156. — 12, 1: 160. — 2: 190. — 3: 148. — 4: 193. — 5: 176. — 6: 148. 182. — 7: 148. — 8: 144. — 9: 206. — 10: 196. — 11: 206. — 12: 148. — 13: 183. — 14: 147. — 15: 171. — 16: 183. — 17: 224. — 18: 181. — 19f.: 175. — 21: 148. — 22: 175. — 23: 183. — 24: 203. — 25: 176. — 26: 148. — 27: 206. — 28: 148. — 13, 1: 160. 187. — 2: 149. — 3: 183. — 4: 206. — 5: 176. — 6: 148. — 7: 206. — 8: 199. — 9: 148. — 10: 190. — 11: 204. — 12: 208. — 13: 171. — 14: 120. — 15: 144. — 16: 171. — 17: 176. — 18: 160. — 19: 208. — 20: 160. — 21: 148. — 22: 195. 199. — 23: 148. — 24: 194. — 25: 148. 199. — 14, 1: 144. — 2: 167. — 3: 183. — 4: 99. — 5: 224. — 6f.: 187. — 8: 144. — 9: 178. — 10: 173. — 11: 148. — 12: 170. — 13: 173. — 14: 149. — 15: 184. — 16: 164. — 17: 190. — 18: 184. — 19: 158. — 20: 101. — 21: 176. — 22: 149. — 23: 203. — 24: 144. — 25: 223. — 26: 168. — 27: 120. — 28: 231. — 29: 178. — 30: 173. — 31: 224. — 32: 148. — 33: 171. — 34: 147. —

35: 228. — 15, 1f.: 182. — 3: 150. — 4: 182. — 5: 168. — 6: 148. 199. — 7: 182. — 8: 213. — 9: 148. — 10: 160. — 11: 150. — 12: 185. — 13: 173. — 14: 160. — 15: 173. — 16f.: 199. — 18: 190. — 19: 99. 206. — 20: 168. — 21: 120. — 22: 171. — 23: 182. — 24: 144. — 25: 187. — 26: 177. — 27: 223. — 28: 176. — 29: 148. — 30: 208. — 31: 160. — 32: 159. — 33: 172. — 16, 1: 168. — 2: 150. — 3: 168. — 4: 156. — 5: 187. — 6: 175. — 7: 148. — 8: 201. — 9: 166. — 10: 230. — 11: 227. — 12: 231. — 13—15: 228. — 16: 199. — 17: 165. — 18: 187. — 19: 173. — 20: 121. — 21: 182. — 22: 144. — 23f.: 182. — 25: 171. — 26: 204. — 27—29: 190. — 29: 187. — 30: 189. — 31: 209. — 32: 172. — 33: 166. — 17, 1: 199. — 2: 144. 196. — 3: 150. — 4: 190. — 5: 224. — 6: 194. — 7: 175. — 8: 202. — 9: 207. — 10: 159. — 11: 135. — 12: 185. — 13: 149. 177. — 14: 178. — 15: 223. — 16: 128. 187. — 17: 206. — 18: 226. — 19f.: 190. — 21: 168. — 22: 173. — 23: 224. — 24: 171. — 25: 168. — 26: 224. — 27: 183. — 28: 182. — 18, 1: 208. — 2: 187. — 3: 148. — 4: 181. — 5: 224. — 6f.: 187. — 8: 188. — 9: 206. — 10: 167. — 11: 199. — 12: 173. — 13: 187. — 14: 173. — 15: 160. — 16: 202. — 17: 223. — 18: 178. — 19: 206. — 20f.: 183. — 22: 190. — 23: 198. — 24: 206. — 19, 1: 202. — 2: 206. — 3: 147. — 4: 198. — 5: 224. — 6: 198. — 7: 199. — 8: 144. — 9: 224. — 10: 187. 196. — 11: 177. — 12: 228. — 13: 168. 193. — 14: 190. — 15: 206. — 16: 160. — 17: 224. — 18: 196. — 19: 165. 190. — 20: 171. — 21: 168. — 22: 177. — 23: 148. — 24: 206. — 25: 160. — 26: 168. — 27: 160. — 28: 224. — 29: 187. — 20, 1: 217. — 2: 229. — 3: 178. — 4: 206. — 5: 218. — 6: 208. — 7: 195. — 8: 231. — 9: 164. — 10: 227. — 11: 194. — 12: 152. — 13: 203. — 14: 101. — 15: 181. 199. — 16: 226. — 17: 201. — 18: 171. — 19: 220. — 20: 168. — 21: 206. — 22: 177. — 23: 227. — 24: 168. — 25: 214. — 26: 231. — 27: 152. — 28: 230. — 29: 209. — 30: 148. — 21, 1: 230. — 2: 152. — 3: 213. — 4: 190. — 5: 206. — 6: 202. — 7—10: 190. — 11: 187. — 12: 148. — 13: 147. — 14: 203. — 15: 221. — 16: 144. — 17: 202. — 18: 158. — 19: 193. — 20: 144. — 21: 148. — 22: 221. — 23: 183. — 24: 187. — 25: 206. — 26: 202. — 27: 214. — 28: 224. — 29: 176. — 30: 168. — 31: 166. — 22, 1: 199. — 2: 224. — 3: 170. — 4: 167. — 5: 190. — 6: 194. — 7: 199. — 8: 149. — 9: 203. — 10: 187. — 11: 229. — 12: 148. — 13: 206. — 14: 154. 194. — 15: 194. — 16: 224. — 17—21: 144. — 22f.: 224. — 24f.: 160. — 26f.: 226. — 28: 222. — 29: 228. — 23, 1—3: 217. — 4f.: 199. — 6—8: 217. — 9: 220. — 10f.: 224. — 12: 160. — 13f.: 195. — 15f.: 144. — 17f.: 156. — 19: 144. — 19—21: 202. — 22: 168. — 23: 144. — 24f.: 169. — 26—28: 166. — 29—35: 216f. — 24, 1f.: 156. — 3—5: 144. — 6: 171. — 7f.: 187. — 9: 120. — 10: 206. — 11: 224. — 11f.: 179. — 13f.: 144. — 15f.: 148. — 17f.: 178. — 19f.: 156. — 21f.: 222. — 23: 224. — 24f.: 223. — 26: 182. — 27: 206. — 28: 223. — 29: 177. — 30—32: 204f. — 33f.: 206. — 25, 1: 97. — 2: 155. 230. — 3: 228. — 4f.: 230. — 6f.: 228. — 7—10: 179. — 11: 182. — 12: 159. — 13: 175. — 14: 188. — 15: 229. — 16: 174. — 17: 215. — 18: 223. — 19: 189. — 20: 177. — 21f.: 178. — 23: 188. — 24: 193. — 25: 99. 208. — 26: 157. — 27: 159. — 28: 172. — 26, 1: 185. — 2: 150. — 3: 185. — 4f.: 220. — 6—9: 187. — 11: 187. — 12: 173. — 13—15: 204. — 16: 173. — 17: 220. — 18f.: 207. — 20: 188. — 21: 187. — 22: 190. — 23: 99. — 24—26: 220. — 27: 147. — 28: 190. — 27, 1: 171. — 2: 172. — 3: 185. — 4: 193. — 5f.: 207. —

7: 208. — 8: 197. — 9: 174. — 10: 101. 208. — 11: 144. — 12: 171. — 13: 226.
 — 14: 215. — 15 f.: 193. — 17: 160. — 18: 196. — 19: 220. — 21: 181. — 22:
 185. — 23—27: 203. — 28, 1: 164. — 2: 222. — 3: 224. — 4 f.: 120. — 5: 119.
 — 6: 201. — 7: 168. — 8: 224. — 9: 214. — 10: 148. 149. — 11: 199. — 12:
 221. — 13: 164. 165. — 14: 159. — 15: 230. — 16: 224. — 17: 222. — 18: 148.
 19: 204. — 20: 201. — 21: 223. — 22: 206. — 23: 175. — 24: 169. — 25: 202.
 — 26: 119. — 27: 203. — 28: 221. — 29, 1: 156. — 2: 221. — 3: 168. — 4: 230.
 5: 189. — 6: 148. — 7: 224. — 8: 185. — 9: 187. — 10: 222. — 11: 185. —
 12: 230. — 13: 153. — 14: 231. — 15: 196. — 16: 221. — 17: 196. — 18: 121.
 19: 196. — 20: 171. — 21: 195. — 22: 187. — 23: 172. — 24: 222. — 25 f.: 167.
 27: 184. — 30, 1—4: 155. — 5 f.: 121. — 7—9: 200. — 8: 176. — 10: 220. —
 11—14: 186. — 15 f.: 100. — 17: 169. — 18 f.: 100. — 20: 194. — 21—23: 100.
 157. — 22: 196. — 24—31: 100. — 32: 183. — 33: 190. — 31, 1—9: 230 f. —
 10—31: 190 f.

Jesus Sirach 1, 1—10: 115. — 11—13: 148. — 13: 156. — 14—20:
 119. — 22—24: 178. — 26 f.: 119. — 28—30: 167. — 2, 1—6: 174. — 7—14:
 156. — 15—18: 168. — 3, 1—16: 149. 168. — 17—20: 172. — 21—24: 174. —
 25: 144. 187. — 26 f.: 148. — 28: 187. — 29: 144. — 30: 202. — 31: 203. —
4, 1—5: 224. — 7—10: 222. — 11—19: 131. — 14: 120. — 20—28: 180. — 28:
 230. — 29—31: 172 f. — 5, 1—3: 172. — 4—7: 164. — 8: 201. — 9: 170. — 10:
 173. — 11—13: 182. — 14 f.: 176. — 6, 1: 176. — 2—4: 194. — 5: 182. —
 6—8: 206. — 9—13: 208. — 14—16: 206. — 17: 208. — 18—33: 144. — 34—36:
 160. — 37: 119. — 7, 1—3: 147. — 4—6: 228 f. — 7: 223. — 8 f.: 164. — 10:
 203. 213. — 11: 177. — 12: 208. — 13: 176. — 14: 213. 229. — 15: 204. — 16:
 161. — 17: 173. — 18: 207. — 19: 193. — 20—22: 196. — 23—25: 195. — 26:
 192. — 27 f.: 169. — 29—31: 213. — 32: 203. — 33: 212. — 34 f.: 176. — 36:
 147. — 8, 1—4: 219. — 5—7: 176. — 8 f.: 159. — 10—19: 219. — 12: 227. —
 13: 226. — 9, 1 f.: 192. — 3—7: 194. — 8 f.: 193. — 10: 207. — 11 f.: 156. —
 13: 220. — 14 f.: 171. — 16: 161. 216. — 17: 218. — 18: 188. — 10, 1—5: 230.
 7—18: 187. — 19—22: 167. — 23: 199. — 24: 167. — 25: 144. — 26 f.: 204. —
 28 f.: 180. — 30 f.: 199. — 11, 1: 144. 199. — 2 f.: 219. — 4—6: 176. — 7 f.: 218.
 9: 220. — 10 f.: 204. — 12 f.: 206. — 14—19: 156. — 14: 200. — 17: 199. —
 18 f.: 199 f. — 20: 203. — 21—28: 156. — 29—34: 220. — 12, 1—7: 224. — 8 f.:
 208. — 10—12: 220. — 13 f.: 171. — 15—18: 220. — 13, 1: 99. 161. — 2: 219.
 — 3—8: 220. — 9—13: 229. — 13: 161. — 15—20: 219. — 21—23: 198. — 24:
 201. — 25 f.: 173. — 14, 1 f.: 165. — 3—10: 202. — 11 f.: 209. — 13: 208. —
 14—19: 209. — 20—27: 130. — 15, 1—6: 130. — 7 f.: 144. — 9 f.: 132. — 11—20:
 153. — 16, 1 f.: 196. — 3: 194. — 4: 221. — 5—16: 157. — 17—23: 155 f. —
 24—30: 150 f. — 17: 151 f. — 18, 1—14: 133. — 15—17: 225. — 19—27: 171. 172.
 — 22 f.: 214. — 30 f.: 166. — 32 f.: 202. — 19, 1: 202. — 2: 217. — 2 f.: 194. —
 4: 171. — 5: 178. — 7—12: 179. — 13—17: 207. — 20—25: 119 f. — 26—30: 219.
 — 20, 1 f.: 220. — 4: 224. — 5—8: 182. — 9: 171. — 10: 224. — 12: 227. —
 13—17: 185. — 18: 184. — 19: 183. — 19 f.: 187. — 21: 200. — 22 f.: 180. —
 24—26: 188. — 27: 229. — 28: 206. 229. — 29: 203. — 30 f.: 179. — 21, 1 f.:
 164. — 4: 190. — 5: 224. — 6: 160. — 7: 218. — 8: 201. — 9 f.: 156. — 11:
 161. — 12: 160. — 13—17: 144. — 14: 187. — 16: 187. — 18: 187. — 19: 159.

— 20: 173. — 21: 159. — 22—24: 215. — 25f.: 183. — 27: 149. — 28: 188. —
22, 1f.: 206. — 3—5: 168. — 6: 183. — 7f.: 185. — 11f.: 184. — 12: 212. —
 13: 220. — 16—18: 172. — 19—22: 208. — 23: 207. — 24: 187. — 25f.: 207. —
 27: 161. — 23, 1—4: 161. — 5: 173. — 7: 160. — 8—15: 183f. — 14: 228. —
 16—27: 194. — 24, 1—21: 115f. — 23—29: 117. — 30—34: 129. — 25, 1f.: 100.
 3: 160. — 4: 209. — 5: 221. — 6: 209. — 7—10: 100. — 10f.: 168. — 13—20:
 193. — 21f.: 192. — 23—26: 193. — 26, 1—4: 190. — 5: 100. — 6—12: 193. —
 13—18: 192. — 28: 100. — 29: 227. — 27, 1: 200. — 2: 227. — 3: 148. — 4—7:
 218. — 8—10: 164. — 11: 187. — 12: 161. — 13: 187. — 14f.: 190. — 16—21:
 179. — 22—24: 189. — 25f.: 147. — 27: 148. — 28: 190. — 29: 156. — 30: 190.
 — 28, 1—12: 177. — 13—23: 188. — 24f.: 183. — 29, 1—10: 226. — 7: 224. —
 11—13: 202. — 14: 227. — 14—20: 226. — 21—28: 197. — 30, 1—13: 194. —
 14—24: 208. — 25—27: 129. — 28—32: 197. — 33—40: 196. — 31, 1—8: 168.
 — 9—20: 128. — 21—24: 214. — 25—27: 224. — 28f.: 154. — 30f.: 165. — 31:
 214. — 32, 1—13: 213. — 3f.: 203. — 14—26: 224. — 33, 1—13: 138f. — 13:
 208. — 34, 1—4: 198. — 5—11: 199f. — 12—18: 216. — 13: 155. — 19—31:
 217. — 35, 1—13: 216. — 14—17: 168. — 18: 187. — 19—22: 171. — 23f.: 148.
36, 1: 148. — 2f.: 121. — 4: 218. — 5: 184. — 7—15: 153f. — 16a: 129. —
 16—22: 139. — 23: 99. — 24: 220. — 25: 190. — 26: 193. — 27f.: 192. — 29f.:
 190. — 37, 1—6: 208. — 7—15: 171. — 16—18: 170. — 19: 180. — 20f.: 218. —
 22—26: 221. — 27f.: 161. — 29—31: 209. — 38, 1—14: 210. — 15: 211. —
 16—23: 212. — 24—34: 122f. — 39, 1—11: 123f. — 12—35: 134. — 40, 1—12:
 154. — 8—10: 148. — 13f.: 201. — 15—17: 147. — 18—26: 100. — 26f.: 167. —
 28—30: 204. — 41, 1—4: 211. — 5—10: 196. — 7: 195. — 10: 147. — 11—13:
 181. — 14—22: 162. — 42, 1—8: 162f. — 9—14: 196. — 15—25: 140. —
43, 1—33: 140. — 44—49: 132. 140. — 50, 1—24: 140. — 25f.: 186. — 27—29:
 129. — 51, 1—12: 136. — 1—16: 137. — 13—29: 127. — 30: 147.

Kohélet 1, 1—11: 235f. — 1, 12—2, 12: 237f. — 2, 12—17: 239. — 18—23:
 238. — 24—26: 239. — 3, 1—9: 240. — 10—14: 242. — 15. 17: 235. — 16. 18—22:
 242. — 4, 1—4: 244. — 5f.: 235. — 7f.: 244. — 9—12: 235. — 13—17: 245. —
5, 1. 3—5: 245. — 2. 6: 235. 7. 9—16: 246. — 8. 17—19: 235. — 6, 1—5. 7: 247.
 — 6. 8f.: 235. — 10—12: 247. — 7, 1—3. 5. 8: 247. — 4. 6f. 9: 235. — 10.
 13—18: 247f. — 11f. 19. 21f.: 235. — 23—29: 248. — 8, 1. 5f. 12f.: 235. —
 2—4. 7f.: 249. — 9—11. 14—17: 249f. — 9, 1—3: 250. — 4—16: 251f. — 17f.:
 235. — 10, 1. 4—17. 20: 252f. — 2f. 18f.: 235. — 11: 253f. — 12, 1—7: 254f.
 — 8—11: 256f. — 12—14: 260.

Das Buch Hiob.

Einleitung.

Der Leidende Mensch ist das Thema, das im Hiob-Buch zum Austrag kommt. Wegen seines großen, allgemeinmenschlichen Inhalts und seiner wunderbar erhabenen Form ist dieses Buch ein Werk der Weltliteratur geworden und seine Anziehungskraft auf das religiöse Gemüt und das künstlerische Empfinden ist noch ungebrochen. Es hat immer neue Freunde gefunden, die sich bemühten, seinen Sinn zu erschließen und seine kunstvolle Form wiederzugeben. Die Schwierigkeit des Verständnisses und der Wiedergabe liegt nicht bloß in der Gedankenwelt des Buches, sondern ebenso in der äußeren Komposition, wie sie uns jetzt vorliegt. In der jetzigen Gestalt erscheint das Buch Hiob als ein einheitliches, dramaartig fortschreitendes und abschließendes Werk: Hiob, zuerst fromm ergeben (K. 1f.), wird durch das Schweigen der Freunde (und durch die Fortdauer der Krankheit?) aus der Fassung gebracht und durchlebt einen leidenschaftlichen Kampf der Seele gegen Gott, der ihm alles war und der ihn nun verstoßen hat, und gegen die Menschen, die seine sittliche Ehre antasteten (K. 3–31). Endlich tritt die Gottheit selbst auf, bringt den erregten Hiob zu demütigem Schweigen und zieht die Freunde der Unaufrichtigkeit (K. 38 ff.). Durch Hiobs Fürbitte werden die Freunde begnadigt, Hiob selbst wegen seiner Reue und religiös-sittlichen Größe wieder in herrlichen Glücksstand erhoben (K. 42).

Im großen genommen und von weitem betrachtet erscheint so das Buch vorzüglich komponiert. Aber bei genauerem Zusehen und tieferem Eindringen erkennt man, daß der scheinbar von einer Hand stammende Bau aus verschiedenen Perioden stammt und auch aus verschiedenem Material gefügt ist. Der Hiob der leidenschaftlichen „Klage“ (K. 3 ff.) ist ein ganz anderer Mann als der geduldige Hiob der „Erzählung“ (K. 1f. 42, 10–17). Es ist unmöglich, daß der eine Hiob sich in den anderen gewandelt hätte, daß der frommergebene Dulder, der sich durch sein Weib nicht aus der Fassung bringen ließ, durch das Schweigen der Freunde oder durch die längere Dauer der Krankheit so leidenschaftlich erregt worden wäre. Nie hätte der weise Patriarch vermocht, so von Gott zu reden, wie es der Unglückliche in den Liedern K. 3 ff. tut; es liegt eine breite Kluft der Zeiten und der Naturen dazwischen. Ja, selbst in äußeren Dingen weichen die beiden Stücke auffällig von einander ab — und das ist wohl der sicherste Beweis für ihre ursprüngliche Getrenntheit: der Hiob der „Erzählung“ wohnt als Herdenfürst auf dem Lande, der der „Klage“ ist allem nach vornehmer Städter (vgl. besonders 29, 1 ff.); nach 2, 19 hat Hiob sämtliche Kinder verloren, in der „Klage“ (19, 17) ist das Vorhandensein von Kindern angenommen.

Auch das nach Form und Gehalt herrliche Gedicht K. 38 ff., das die geheimnisvolle Größe Gottes in der Natur beschreibt und den stürmischen Hiob in demütigem Schweigen zeigt, steht nicht in innerem Verband mit den Liedern K. 3–31. Die in den Wolken erscheinende Gottheit bringt der gequälten Seele keine Antwort und das objektiv gehaltene schöne Naturgedicht kann ein verwundetes Herz nicht heilen; so hätte der tiefempfindende Dichter von K. 3 ff. sich und seinen Dulder wohl nicht

beruhigt. — Auch in der dichterischen Gestalt unterscheiden sich die drei bisher genannten Stücke: in K. 1 f. 42 hören wir eine in gehobenem Prosaſtil gefaßte Erzählung; die „Klage“ K. 3—31 iſt vorwiegend lyriſcher Natur und benugt überwiegend die dreiehbige doppelzeitige Weiſe; das Naturgedicht hat längere Strophen.

Wir werden im Buche Hiob vor allem zwei literariſch ſelbſtändige Werke zu unterſcheiden haben: 1) die alte Erzählung vom geduldigen Hiob K. 1 f. 42 und 2) die aus modernerem Empfinden fließende „Klage Hiobs“ K. 3—31. Dazu kommen als Beiträge 3) das Gedicht von Gottes Größe in der Natur (K. 38 ff.) und 4) die Reden des weiſen Elihu (K. 32—37), die (man kann wohl ſagen) allgemein als Fremdkörper empfunden und betrachtet werden¹⁾; außerdem kleinere Zutaten. Man ſieht an dieſem Werkeprozeß des Buches, wie beliebt das Buch war und wie das Thema vom leidenden Menſchen immer neu zur Bearbeitung reizte. Schließlich wurden die verſchiedenen Stücke zu einem Ganzen vereinigt, wie dies an manchem größeren literariſchen Werk des Altertums geſchehen iſt²⁾. Durch dieſe Erkenntnis vom inneren Geſüge des Hiob-Buches verliert das Werk wohl die dramatiſche Einheitlichkeit. Aber die Schönheit der einzelnen Stücke wird dadurch nicht vermindert, eher herausgehoben, und das Verſtändnis gewinnt. So mag der deutſche Dom, der aus verſchiedenen Bauperioden und Stilarten ſtammt, der künſtleriſchen Geſchloſſenheit entbehren, aber die einzelnen Glieder werden um ſo fleißiger betrachtet und die Baugeschichte iſt ein um ſo reicheres Stück Leben.

1. Die Geſchichte vom frommen Hiob.

Hi. 1. 2,1—10 42,10—17.

Die Geſchichte ſpielt in alter Zeit, als die Menſchen noch über hundert Jahre alt wurden (42,16), wie die Erzwäter Iſraels³⁾. Wahrscheinlich iſt es auch eine recht alte Erzählung. Der Stoff der Geſchichte war vielleicht urſprünglich nicht iſraelitiſch, ſondern hatte ſeine Heimat bei den Edomitern oder unter den halbaniſchen Stämmen in der Nähe von Damaskus; der Name des Helden Hiob könnte dieſe Vermutung unterſtützen⁴⁾. Ein hochbegabter iſraelitiſcher Schriftſteller übernahm den Stoff, der ihm durch mündliche Erzählung bekannt geworden war, und gab ihm die jetzige kunſtvolle, unvergleichlich feine Form. Wann dieſer hervorragende Schriftſteller gelebt hat, wiſſen wir nicht mehr ſicher. Die Art des Erzählens erinnert an die ſchönſten Kapitel der Geſen; ſo möchte ich denken, daß der Verfaſſer ungefähr in der gleichen Zeit gelebt habe wie der Jahoist, der Haupterzähler der Geſen; es muß eine Blüteperiode der iſraelitiſchen Literatur, namentlich der iſraelitiſchen Erzählungskunſt geweſen ſein, etwa das ſalomonische Zeitalter um 950 v. Chr. Die Erwähnung des Satan ſpricht durchaus nicht gegen ſo hohes Alter; eine ſolche Geſtalt konnte der Volksglaube zu allen Zeiten. Der Inhalt unſerer Geſchichte iſt bündig und klar: in der Form einer Wette zwiſchen Jahve und dem Satan wird vor den

¹⁾ Daß die Elihu-Kapitel ein ſpäterer Nachtrag ſind, auch ſpäter als das Naturgedicht K. 38 ff., geht aus Folgendem hervor: Elihu wird unter den drei Freunden nicht erwähnt u. auch in 42,7—9 iſt von ihm keine Notiz genommen. Nach der Belehren Hiobs durch Elihu in 32—37 wäre die Zurechtweiſung durch Gott 38 ff. nicht mehr recht verſtändlich, 38,2 will unmittelbar an Hiobs Reden anſchließen. Unmöglich kann der Dichter von 3—31 in den lehrhaften Ton von 32—37 verfallen ſein oder in 32—37 die Löſung des Räſels gegeben haben. Weiteres ſiehe bei den Elihureden.

²⁾ Auch das babylonische Gilgameſch-Epos z. B. iſt aus verſchiedenen Gilgameſch-Stücken zuſammengeſetzt, aus denen dann (durch die Hand eines Prieſters?) das jetzige Epos komponiert wurde.

³⁾ Der griechiſche Überſetzer identifiziert Hiob mit dem edomitiſchen König Jobab Gen. 36,33, dem Zeitgenoſſen der Erzwäter.

⁴⁾ Der Name Hiob iſt urſprünglich wohl nicht hebräiſch; in den Tell-Amarna-Briefen (Nr. 237) erſcheint er in der teilniſchriſtlichen Form A-ia-ab. Die alte Sage gebrauchte den Namen vielleicht zuerſt als ſymboliſchen Namen, der den Inhalt der Geſchichte kurz zum Ausdruck bringen ſollte; aus der Sage ging er dann in den Gebrauch über.

Bewohnern des Himmels und der Erde die doppelte, in sich verbundene Frage behandelt: Ist Hiob fromm? gibt es wirklich fromme Menschen? Das Ergebnis ist bejahend; Hiob, der als Versuch dient, wird reich entschädigt.

1 ¹Im Lande Us lebte ein Mann, der hieß Hiob. Er war fromm und recht, Gott fürchtend und dem Bösen feind. ²Er hatte sieben Söhne und drei Töchter ³und besaß siebentausend Schafe, dreitausend Kamele, fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Eselinnen, dazu viele Knechte und Mägde, und er war der Reichste von allen die gegen Osten wohnen.

⁴Immer wenn einer der Söhne seinen Festtag hatte, kamen die Brüder zusammen im Hause dessen, der das Fest hatte, und sie luden ihre drei Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. ⁵Wenn aber die fröhlichen Tage um waren, schickte Hiob hin und befahl ihnen, sich zu weihen, und brachte des Morgens früh Brandopfer dar nach ihrer aller Zahl; denn er dachte: vielleicht haben sich meine Kinder versündigt und in ihrem Herzen Gott abgedankt. So machte es Hiob allezeit.

⁶Da kam der Tag herbei, an dem die Himmelswesen sich vor Jahve zu stellen hatten, und auch der Satan war darunter. ⁷Jahve fragte den Satan: wo kommst du her? Der Satan antwortete: ich hab durchstreift die ganze Erde. ⁸Da fragte Jahve den Satan:

Sahst du auch Hiob meinen Knecht? wie er ist keiner auf der Erde, ein Mann so fromm und recht, Gott fürchtend und dem Bösen feind.

⁹Da sagte der Satan zu Jahve:

Ist Hiob denn umsonst so fromm?

¹⁰Tust du nicht einen Zaun um ihn und um sein Haus und Gut und segnest seiner Hände Werk, daß sein Besitz sich mehrt im Land?

¹¹Führ aber einmal einen Schlag und triff sein Hab und Gut, was gilt es, ins Gesicht hinein danckt er dir ab!

¹²Da sagte Jahve zum Satan:

In deiner Hand sei, was er hat, nur rühr ihn selbst nicht an!

Mit dem ging der Satan von Jahve weg.

¹³Eines Tages — die Söhne und Töchter Hiobs aßen und tranken im Haus ihres ältesten Bruders — ¹⁴kommt ein Bote zu Hiob und sagt: Die Kinder pflügten auf dem Feld, die Esel weideten dabei,

¹⁵her stürmt und raubt der Sabastamm, erschlägt die Knechte mit dem Schwert. Ich allein bin entronnen, es zu melden.

¹⁶Noch redet der, da kommt ein anderer und sagt:

Das Feuer Gottes fiel vom Himmel und fraß die Schafe und die Knechte. Ich allein bin entronnen, es zu melden.

¹⁷Noch redet der, da kommt ein anderer und sagt:

Kalbäer fielen ein, drei Haufen, und trieben die Kamele weg, erschlugen die Knechte mit dem Schwert — Ich allein bin entronnen, es zu melden.

¹⁸Noch redet der, da kommt einer und sagt:

Es aßen und tranken die Kinder dein im Haus ihres ältesten Bruders,

¹⁹da jagt der Sturm von der Wüste her,

er faßt das Haus an den Ecken zumal, das fällt auf die jungen Leute — sind tot! — —

Ich allein bin entronnen, es zu melden.

²⁰Da stand Hiob auf, zerriß sein Gewand und zerraupte sich das Haar, warf sich auf die Erde und betete an — —

²¹Und er sprach:

Nackt bin ich aus der Mutter Schoß gekommen,
nackt werd ich dorthin fahren.

Der es gegeben hat, der hat's genommen,
gelobt sei Jahves Name!

²²Bei alledem versündigte sich Hiob nicht und murrte nicht gegen Gott.

2 ¹Wieder kam der Tag herbei, an dem die Himmelswesen sich vor Jahve zu stellen hatten, und auch der Satan war darunter. ²Jahve fragte den Satan: sag an, wo kommst du her? Der Satan antwortete: Ich hab durchstreift die ganze Erde.

³Da fragte Jahve den Satan:
Sahst du auch Hiob meinen Knecht? wie er ist keiner auf der Erde,
ein Mann so fromm und recht, Gott fürchtend und dem Bösen feind,
und hält noch seine Frömmigkeit, du reizst mich grundlos, ihn zu quälen!

⁴Da sagte der Satan zu Jahve:

Ja, Haut für Haut ¹⁾, was einer hat, das gibt er um sein Leben:
⁵Führ aber einmal einen Schlag, triff sein Gebein und Fleisch,
was gilt es, ins Gesicht hinein dankt er dir ab!

⁶Da sagte Jahve zum Satan:

Er sei in deiner Hand, nur schone mir sein Leben!

⁷Mit dem ging der Satan von Jahve weg und er schlug den Hiob mit einem bösen Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel. ⁸Da nahm Hiob eine Scherbe und er saß im Aschenhaufen. ⁹Da sagte seine Frau zu ihm:

Hältst du noch deine Frömmigkeit? dank doch Gott ab und stirb!

¹⁰Aber er sagte zu ihr:

Du redest, wie unvernünftigste Weiber reden!
Das Gute nehmen wir von Gott,
und das Böse nehmen wir nicht?

Bei alledem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen.

42 ¹⁰Aber nun machte Jahve das Geschick Hiobs wieder gut ¹¹ und gab ihm doppelt so viel als er vorher hatte. ¹¹Und es kamen seine Brüder und Schwestern und alle seine alten Bekannten zu ihm und aßen das Brot mit ihm in seinem Haus und bezeugten ihm ihr Mitleid und trösteten ihn über all dem Unglück, das Jahve über ihn gebracht hatte, und jeder schenkte ihm eine Silbermünze und einen goldenen Ring. ¹²Und Jahve gab dem Hiob jetzt noch mehr Glück als er zuvor gehabt hatte, und er brachte es auf vierzehntausend Schafe, sechstausend Kamele, tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen. ¹³Und er bekam wieder sieben Söhne und drei Töchter, ¹⁴die erste nannte er „Täubchen“, die zweite „Wohlgeruch“, die dritte „Schminkehörnchen“. ¹⁵Sie waren die schönsten Frauen im ganzen Land, und ihr Vater gab ihnen ein Erbteil unter ihren Brüdern.

¹⁾ Ein Ausdruck aus dem Handels- und Tauschleben. Die Wette war noch nicht genügend, weil Hiob immer noch seine Gesundheit hatte, die so viel war wie all sein Hab und Gut.

¹⁶Nach dieser Geschichte lebte Hiob noch hundertundvierzig Jahre und sah Kinder und Kindeskinde, vier Geschlechter. ¹⁷Dann starb Hiob alt und lebenssatt.

⁴²¹⁰die Worte: behitpale¹⁰ be¹⁰ad re¹⁰ehû gehören zu V. 9b.

1. Darstellung des Inhalts. In alten Zeiten, weit im Osten, wir wissen nicht mehr sicher wo, lebte der fromme Patriarch Hiob. Fromm und glücklich war er, wie das im Leben durch Gottes Ordnung beieinander steht. Die Frömmigkeit ist zunächst nur mit landläufigen formelhaften Worten beschrieben; Gottesfurcht und Unbestechlichkeit zieren den rechten Menschen. Auch das Glück ersieht man in äußeren Erweisen, in Kinderreichtum und großem Besitz¹⁾; sie bringen zugleich Macht und Ehre, und die vielen Söhne sind die Pfeiler der Sippe. Wie unsere Erzählung beginnt, ist Hiob schon ein älterer Mann; er hat's zu erstaunlichem Wohlstand gebracht und seine sieben Söhne führen bereits den eigenen Haushalt. Weit und breit war er der reichste und glücklichste, frömmste und gottgesegnetste Mann, und sein Name wurde sprichwörtlich bei all den Stämmen, die im Osten wohnten.

Es ist aber unserem Erzähler nicht genug, die Frömmigkeit und das Glück Hiobs nur äußerlich und landläufig zu beschreiben. Er erzählt mit feinem Bedacht von der Gewohnheit der Söhne und macht uns dabei Hiobs Gestalt und Leben anschaulich, wahrhaft liebenswürdig. Sein Glück und seine Frömmigkeit haben tiefere Süge. Die große Familie hängt in enger Liebe zusammen, die Geschwister, obwohl selbständig, können nicht ohne einander sein, die Brüder auch nicht ohne die Schwestern; der Vater ist rührend für das Wohl seiner Kinder besorgt, auch nachdem er sie ins eigene Haus hat ziehen sehen. Die Frömmigkeit des ehrwürdigen Patriarchen erhebt sich über das sonstige Maß. Der gewaltige Reichtum hat ihn nicht von der Gottheit gelöst; er hält sich nicht nur selbst von der geringsten Sünde fern, sondern sucht auch seine Kinder von jedem Anflug der Schuld zu befreien und waltet als pater familias seines Hauspriestertums in der Furcht Gottes. Wie wunderbar, wenn ein solch mächtiger Scheich mit eigener Hand jeden Flecken in seinem großen Haushalt beseitigt und sich vor Gott in Demut beugt! Und was für vornehme Leute sind diese Landfürsten, Männer von echtem Adel! Sie meiden nicht bloß die grobe Sünde der Tat, nein, auch das unziemliche Wort, der böse Gedanke dünkt ihnen ein Makel. Und was für ein aristokratischer Zusammenhalt der Sippe!

Zugleich belebt diese kleine Szene den ruhigen Ton der bisherigen Beschreibung und dient dem Erzähler zur notwendigen Vorbereitung des Folgenden. Die zweite Generation ist sorgloser als der Vater, die vornehmen Herrensöhne wollen ihren Reichtum nützen und rechnen es zur Bildung, das einförmige Leben der Arbeit durch Feste zu schmücken. Man feiert Geburtstag, man läßt sich ein; die Söhne wohnen da und dort in der Steppe verstreut, nun bleiben sie einige Tage in alter Anhänglichkeit beisammen. Der Vater ist nicht dabei, die Sitte ist ihm wohl zu neu, und die Kinder drängen ihn nicht. Wie leicht mag's im frohen Kreise vorkommen, daß die jungen Leute, des reichen Essens und Trinkens ungewohnt, zu fröhlich werden!

Das ist der fromme Hiob und seine frohe Sippe, und das Letzte, was wir hören, ist das sühnende Brandopfer, das Vater und Kinder untereinander und beide mit der Gottheit neu verbindend soll. So denkt man, so denkt Hiob, wäre allem Unglück gewehrt. Aber höret, wie es einem frommen, glücklichen Menschen ergehen kann!

¹⁾ Die Erzählung verwendet dabei lauter symbolische Zahlen, drei und sieben, fünf und zehn, heilige Zahlen, wie sie der alten Zeit in vielfachem Gebrauch vertraut waren. Die drei ist verwendet in all den Göttertriaden bis zu der Idee der Dreieinigkeit, die Sieben, Fünf und Zehn als Wochentermine, die Fünf auch sonst als Lustrum; die Sieben ist im Babylonischen allem nach Symbol der Totalität (sieben Götter = alle Götter; böse Sieben = alle bösen Geister); die Mutter von sieben Söhnen ist die vollkommen reiche Mutter. Woher die Heiligkeit dieser Zahlen stammt, ist noch unsicher; es werden eher profane als religiöse Erwägungen gewesen sein, die den primitiven Menschen gerade auf diese Zahlen führten.

Gott Jahve hat die Gewohnheit, seinen himmlischen Hof von Zeit zu Zeit einzuberufen, die Meldung seiner Boten entgegenzunehmen und ihnen neuen Auftrag zu erteilen. Auch der Satan ist einer der Himmelsboten und hat sich von seinen Streifzügen auf der Erde zum Gottestage eingefunden. Jahve kommt an ihn und bringt die Sprache auf Hiob. Er nennt ihn „seinen Knecht“. Die Gottheit hat auch unter den Menschen ihre Diener, fromme Untertanen, die nach ihrem Wink leben, sie mit Opfer ehren, ihr mit heiliger Furcht dienen. Ein Knecht Gottes vor anderen ist Hiob. Nun ist unser Held recht geehrt und hat seinen Ruhm aus dem höchsten Mund. Seinesgleichen ist nicht in allen Stämmen, sagen die Ostleute; seinesgleichen ist nicht auf der ganzen Erde, sagt Jahve. Auf einen solchen Mann glaubt Jahve selbst dem mißgünstigen Satan gegenüber hinweisen zu können. Aber der Satan urtheilt die Menschen pessimistischer als der gütige Jahve und bezweifelt auch bei Hiob die echte Wurzel. Er wirft Gott gar parteiliches Verfahren zu Gunsten Hiobs vor, den er mit Glück überhäufe und vor aller Gefahr sorgsam hüte. Auf diese Weise sei es leicht, fromm zu sein, und es trage sich aus, sich Gottes Gunst zu erwerben. Was gilt's, wenn dem Hiob der Lohn entzogen wird, kündigt er Jahve den Dienst. Jahve geht auf die Probe ein, und der Satan eilt weg, geschäftig und froh zum Verderben.

Wir eilen mit ihm zur Erde. Schlag auf Schlag treffen die Hiobsposten ein. Die Erzählung steigert sich hier in der tragischen Szene auf die höchste Höhe. Die Knappheit des Berichts, die die Wucht der Keulenschläge malt, das Atemlose des Unglücks, das Hiob nicht einmal aufstehen läßt, bis die letzte Kunde kommt, die Einförmigkeit der Botschaften und wiederum die Mannigfaltigkeit der Schläge, Natur- und Unglück, menschliche Bosheit, der zweite Überfall durch die Dreiteilung der Horden fein unterschieden, die Steigerung des Verlustes, indem das teuerste Gut, die höchste Hoffnung zuletzt geraubt wird — all das ist unnachahmlich getroffen. Was der Erzähler nennt, sind die gewöhnlichen Ereignisse, wie sie das Leben an der Grenze der Wüste immer wieder sprechen, nichts Wunderhaftes, das echt Natürliche, aber in solcher Häufung, in solcher erschütternder Kürze und jammervoller Gestalt wie sonst wohl nie. Die Kinder, eben beim fröhlichen Mahl, alle auf einmal in einem Augenblick aus dem Leben gerissen — der plötzliche Tod ist für die Empfindung der Alten ein schrecklicher Tod —, der Vater von der Höhe des Glücks herabgestürzt. Wie das alles im einzelnen so rasch kommen mochte, das kümmert unseren Erzähler weiter nicht, es geschieht durch höhere Gewalten.

Sonst war es Sitte in alter Zeit, daß man den Unglücksboten niederschlug und in leidenschaftlichen Jammer ausbrach. Hiob bewahrt seine edle Haltung. Zwar ist er Mensch, er bleibt nicht stumpf, sondern gibt seinem tiefen Schmerz Ausdruck mit Gebärden und mit Worten; mit jenen Gebärden der Trauer, in denen der heutige Orient noch dem alten gleich¹⁾, mit Worten, die weltberühmt geworden sind. Der Erzähler beschreibt mit diesen Worten aufs neue die Frömmigkeit des Helden: weise Ergebung, demütige Anbetung, die sich bis zum Lobe Gottes ausschwingt. Gottes ist die Welt, Gottes ist der Mensch, Gottes sei die Ehre! Was für eine tapfere, heldenkühne Frömmigkeit!

So hat der Mensch bestanden, Jahve hat Recht behalten und der Satan hat sich gründlich getäuscht; er meinte, der Fromme werde Gott den Rücken kehren, Hiob hat Gott noch gepriesen!²⁾ Damit ist die Geschichte wohl zu Ende und das Leid wird rasch gewendet. Aber wieder kommt es anders. Noch einmal wird der Vorhang vor dem Himmelsaal aufgerollt und die gleiche Szene wie zuvor erscheint. Die Spannung über das was geschehen soll, steigert sich, da selbst in diesem kritischen Augenblick fast einförmig die gleichen Worte zwischen Jahve und Satan gewechselt

¹⁾ Im Grundtext: Zerreißen des Kleides, „Scheren des Hauptes“. An Stelle des ursprünglichen völligen Scherens ist das Zerrausen des Haares, besonders des Barthaars, getreten, aber der Ausdruck ist geblieben. Der Sinn der Gebräuche ist verwickelt; ursprünglich wohl eine Art Abfindung für die bösen Geister, um sie zu befriedigen und abzuwehren, sind sie später bloße Äußerungen der Klage.

²⁾ Im hebräischen Wortlaut ist der Gegensatz schlagend: was gilt's, er wird dich ins Gesicht hinein „segnen“ — und: der Name Jahves sei „gesegnet“.

werden, die wir vom ersten Mal her kennen. Jahve hält die Probe für beendet; er hat Mitleid mit dem unschuldig geplagten Knechte und ist ungehalten auf den Satan; das Urtheil „fromm und recht“ über Hiob sei über allen Zweifel bestätigt. Aber der Satan ist noch nicht überzeugt. Die Probe sei zu leicht gewesen; sie sei nicht vollständig, solange einer noch das höchste irdische Gut in der Hand halte und dadurch Aussicht habe, sich wieder emporzuschwingen; erst wenn das irdische Glück ganz und gar ausgeschloffen sei, sehe man der Frömmigkeit auf den Grund. Eine grausame, satanische Logik! Aber Jahve erkennt ihr Recht und gibt seinen Knecht völlig in Satans Hand, mit dem natürlichen Vorbehalt, daß er Hiob nicht töten dürfe.

Die nächste Szene ist kurz und jammervoll. In seiner vornehmen Weise beschreibt der Erzähler die Krankheit nicht ausführlich; es genügt zu wissen, daß sie vom Satan kommt und daß der ganze Mensch getroffen ist. Es muß wohl der Auszug sein, die schrecklichste Krankheit noch im heutigen Orient. Schrecklich ist der körperliche Schmerz, das fortwährende Jucken, das die Kranken durch das Schaben mit der Scherbe zu vertreiben suchen, schrecklicher ist die Unheilbarkeit und am allerschwersten die lange Dauer des Leidens; die Krankheit verzehrt den Menschen nur langsam und Jahrzehnte durch siecht der Aussäzige dahin. Dazu das geistige Elend. Der Kranke ist aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, lebendig begraben, aller Ehre beraubt. Er sitzt außer dem Hause, auf dem Aschen- und Staubhaufen, der sich dort sammelt, selbst ein Stück Asche und Staub; er schabt sich mit der Scherbe, dem verächtlichen Besitz des Bettlers. Ein solcher armer Lazarus ist Hiob geworden, von dem man sagte: Er ist der Glückliche im Morgenlande! Wird er standhalten? Wir hören kein Wort von ihm; über das eigne Elend schweigt der Weise und Fromme. Wir sehen ihn nur handeln; wie selbstverständlich beginnt er, was alle Aussätzigen tun, und schickt sich in sein Los.

Aber die schwerste Prüfung steht noch aus. Der letzte Mensch, der ihm geblieben ist, das Weib, mit dem er zusammengelebt hat, wird ihm zur Versucherin. Ihr Mitgefühl ist erregt und sie fordert Hiob auf, seiner Qual ein Ende zu machen, Gott zu lästern, damit dieser mit dem Gottesblitz sein Leben vernichte; sie überlegt nicht, daß sie ihrem Mann damit die Auflehnung gegen Gott anrät. Das löst dem weisen und frommen Hiob die Zunge. Das Weib Hiobs ist geworden wie gottlos, unvernünftige Weiber! Mit tadelndem Wort wehrt er auch hier die Befestigung seines Hauses ab. Das ist freilich gewöhnlicher Menschen, undankbarer, anspruchsvoller Menschen Art, das Glück sich gefallen zu lassen und im Unglück ungebärdig gegen den Allherrn zu sein. Der Weise und Fromme vergißt auch im Elend die früheren Guttaten Gottes nicht und läßt sich gefallen, was ihm der Wille des Höchsten bestimmt. So hören wir aus dem Wort an das Weib, wie Hiob sein schmachvolles, hoffnungsloses Leid aufnimmt. Mit seinem Takt vermeidet der Erzähler hier, ihn einen Lobpreis aussprechen zu lassen, der doch unnatürlich wäre. Hiob hat auch so genug getan, und das Verhalten der Frau steigert den Eindruck der Größe des Helden.

Nun eilt die Geschichte rasch zum erlösenden Schluß. Es folgt die sofortige Wiederherstellung und die Einsetzung ins doppelte Glück. Der Satan wird nicht mehr erwähnt, er ist aus dem Feld geschlagen. Ehe der Erzähler vom neuen Glück Hiobs berichtet, fügt er als retardierendes Moment eine novellistische Szene ein, die im Aufbau jener Szene der Geburtstagsfeier entspricht. Die Geschwister und alten Bekannten kommen, um den Dulder zu sehen und ihm ihre Teilnahme zu bezeugen. Die Erzählung ist wiederum in aller Kürze von großer künstlerischer Zartheit. Der Mensch lebt und leidet nicht für sich allein. Deswegen gehört die Anteilnahme der Brüder zu einer solchen Geschichte, und darum heißt es auch im armen Heinrich des Hartmann¹⁾ ganz ebenso:

Sine friunt die besten
die riten unde giengen
gegen im wol drte tage.
danne ir selber ougen.
an sine schoenen libe.

die sine kunft westen,
durch daz ist in empfiengen
Si engeloubeten niemens sage
Si kurn diu gotes tougen

¹⁾ Oder vgl. Tobit 11, 19f.

Wie man sich von Hiobs Reichtum unter den Ostleuten erzählte, so auch von seinem schweren Geschick, und die Freunde eilen, ihm dies zu sagen, und die mitleidigen Menschen bilden eine Art Gegenstück gegen die Grausamkeit der Götter. Die Freunde kommen hinterdrein, denn bis sie das Geschehene gehört haben und den umständlichen Weg zurücklegen konnten, hat sich alles schon abgespielt. Aber sie kommen nicht zu spät, denn auch wenn das Leid überstanden ist, zittert das Herz noch und ist der Teilnahme bedürftig. Die Vertrauten essen das Brot mit Hiob, d. h. sie knüpfen die Gemeinschaft mit ihm und seinem Hause wieder fest zur bürgerlichen Rehabilitierung; sie geben ihm jeder eine Silbermünze und einen goldenen Ring: das ist ein rührendes Zeichen der Teilnahme und der freundliche Versuch, den Wohlstand neu aufzubauen. Durch ein frohes Mahl wird die Spannung der erschütternden Geschichte ausgelöst, denn auf Weinen muß Lachen folgen. Wie wird man da untereinander gesprochen haben, über die Geschichte Hiobs und über seine Zukunft, über die Wechsel menschlicher Geschicke und die Rätsel der Welt! Ja, aus solchen Lebensgeschichten wächst die Erfahrung, und die Alten nehmen daraus Stoff genug für ihre Mahnung, die Vergänglichkeit des Glücks zu beachten und im Unglück nicht irre zu werden.

Der Blick wendet sich noch einmal dem Helden zu und mit kurzen Strichen wird sein neues Glück berichtet. Er bekommt das Doppelte, Ersatz für das Verlorene und Ersatz für das ausgestandene Leid. Das seine Empfinden verbietet dem Erzähler dabei, auch die Zahl der Kinder zu verdoppeln, ein Beweis, wie sehr er jeden Zug überdacht hat; hier läßt er den Ersatz in den Enteln und Urenkeln folgen. Zum Schluß findet der leise Humor, der trotz allem Tragischen über der ganzen Geschichte waltet, noch köstlichen Ausdruck. Die drei Töchter Hiobs werden besonders erwähnt und beschrieben, und mit kunstvoller Absicht nennt der Erzähler auch die reizenden Namen dieser Jungfrauen, damit wir uns recht mit ihnen beschäftigen können. Nach all dem lebt Hiob noch zwei Menschenalter, auch dies ein doppelter Ersatz für das zerschlagene Leben; da kann die Wunde vernarben. Alt und lebensatt geht Hiob zur Ruhe; ein solches Leben in Glück und Frömmigkeit braucht die Fortdauer nicht, die Natur ist gesättigt, satt an irdischem Gut, an Generationen, an Reichtum der Erfahrung, an Liebe der Menschen und an Gnade der Gottheit.

Und jedermann geht tiefbewegt und erhoben von dieser feierlichen, so wahren Geschichte. Zuerst die Freunde und Verwandten, die sie zum erstenmal hörten, aber dann wir alle, die sie durch die Jahrhunderte hindurch vernommen haben. Wie gönnen wir's dem geliebten Mann, daß er wieder ins volle Glück gebracht ward! Und es ist wahrhaft erbauend, daß es solche Menschen auf der Erde gibt wie Hiob, einen Frommen, an dem selbst der Satan zu schanden geworden ist.

2. Die Wette zwischen Jahve und Satan. Die Geschichte vom frommen Hiob beruht auf einer himmlischen Wette, das hat Goethe wohl bemerkt und aufgegriffen. Jahve ist keineswegs völlig sicher, ob sein Knecht bestehen wird; wenn wir das nicht glauben wollten, würden wir der Erzählung ihren Grund und Reiz nehmen. Vielmehr ist Jahve und mit ihm die ganze Himmelswelt aufs äußerste gespannt. Von solchen Götterwetten wußten alle Völkernagen gewiß da und dort zu berichten, und mancherlei Motive laufen darin zusammen. Eine der Hiobsage ähnliche Sage ist in dem indischen Märchenepos Purāna enthalten¹⁾. In Indras Himmel waren einst die Götter und die heiligen Büßer versammelt. Da entstand ein Streit unter ihnen, ob es einen vollkommen tugendhaften Fürsten auf Erden gebe. Vasiṣṭha behauptete, daß sein Schüler Hariścandra ein solcher sei; Siva aber, der in der Gestalt des Viṣvāmītra zugegen war, entgegnete zornig, daß die Tugend dieses Mannes in einer schweren Prüfung nicht bestehen werde. Die Götter geben ihm den Hariścandra preis und Viṣvāmītra geht ans Werk. Er erweist dem König eine Hilfsstat, für die er eine ungeheure Summe Geldes verlangt, und Hariścandra verspricht, sie ihm zu zahlen. Weil er sie immer wieder nicht zahlen kann, kommt er mit seiner Gemahlin

¹⁾ Vgl. Schlottmann, Das Buch Hiob, S. 18f.

in tiefftes Elend; beide geraten schließlich in Sklaverei und der König muß den verachteten Dienst, den es gibt, die Leichenbestattung besorgen. Aber er nimmt alles auf sich um seines Versprechens willen, denn „keine höhere Pflicht gibt es für einen Mann wie die Pflicht, zu bewahren das eigene Wort.“ Auch er, unterstützt von seiner edlen Gemahlin, besteht die Probe bis zum Schluß, erhält Weib, Kind und Königreich zurück und wird von den Göttern samt seinem Volk in den Himmel erhoben. So wird am Ende, wie die Dichtung sagt, der große Schmerz in die größte Lust verwandelt. Die Erzählung ist nicht so knapp wie die Hiob-Geschichte und ergeht sich viel mehr als diese in der Schilderung des körperlichen und seelischen Elendes. Aber in der Idee berühren sich die beiden Sagen nahe, vor allem in der Vorstellung, daß die Götter mit grausamer Macht über die Menschen verfügen können und Recht und Gewalt haben, den Frommen, gerade den Frömmsten eines Versuches wegen leiden zu lassen.

Im Unterschied von der indischen Sage verläuft die Himmelswette im Hiob in monotheistischer Form. Aber die antike Art der Gottesauffassung ist auch hier noch erhalten. Ganz menschlich ist Jahve geschildert, mit menschlichem Empfinden und Wollen: er weiß viel, mehr als die ihm unterstellten Himmelswesen, und braucht nicht auf der Erde umherzuwandern, um die Menschen zu erkennen; aber allwissend ist er nicht, sonst hätte die Wette keinen Sinn. Er empfindet lebhaft, so wie Menschen empfinden, ist stolz auf den Knecht Hiob, voller Mitleid mit dem Geprüften, ungehalten über den Satan, dem er nachgegeben hat. Er ist, möchte man sagen, der Repräsentant der Anschauungen und Wünsche, die den Erzähler und die Zuhörer bewegen: so schließt sich Gottheit und Menschheit gegen den Satan zusammen.

Der Gedanke der Götterwette muß auch sonst beliebt gewesen sein, wobei die Folge der Wette zuweilen in anderer Weise wie hier verläuft. Die Suaheli haben ein ähnliches Gedicht. Die Engel Gabriel und Michael streiten sich, ob bei den Menschen noch Barmherzigkeit zu finden sei; Michael ist der Zweifler. Sie steigen zur Erde nieder, Gabriel als Schweranker, Michael als Arzt. Von teilnehmenden Bürgern gefragt, erklärt Michael, der Kranke könne nur durch ein Menschenopfer geheilt werden. Ein Knabe zeigt sich willfährig und so ist Michaels Zweifel überwunden. Es interessiert eben die Menschen überall, ob echte Liebe und Tugend unter ihnen wohnt; manche Erzählung ist diesem Bedürfnis entsprungen; und wie es die Menschen bewegt, so auch die Götter. Dazu kommt das Motiv, daß man gerne den Menschen ins Herz sehen möchte. So verkleiden sich die menschlichen Fürsten und die himmlischen Herrscher, durchstreifen die Erde, ob sie Gastfreundschaft oder sonst bewährte Tugend finden. Weiter das Motiv, daß die großen Menschen alles Menschliche erleben müssen und im Schwersten erprobt werden; so müssen die großen Helden Versuchung leiden, Abraham, Zarathustra, Buddha, Jesus, alle die heiligen, auch ein Faust, die meisten durch bestrickende Lust, einige in noch tieferer Weise durch das Leid. Verwandt ist das Motiv des Götterneides, das sich in der gesetzmäßigen Erscheinung äußert, daß Götterliebhaber viel auszustehen haben.

3. **Der Satan.** In der Götterwelt ist ein Wesen, das Zweifel, Mißgunst, Neid und Pessimismus repräsentiert, der „Satan“, der Widersacher, der Ankläger. Er ist der Gott des Widerspruchs, das unruhige Element im Himmel und auf Erden. Die Erfahrung des menschlichen Zusammenlebens, wo man Verleumder kennt, Kritik und üble Nachrede zu leiden hat, überträgt man auf die himmlische Welt, denn diese ist ja Vorbild oder umgekehrt Abspiegelung der irdischen. Im besonderen stammt diese Gestalt wohl vom irdischen Gerichtsverfahren her. Hier kennt man die drei ständigen Figuren, den Menschen, den Ankläger, den Richter. Im Babylonischen ist noch deutlich, wie dieser irdische Vorgang auf das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen wird. Der Mensch ist einem Ankläger, Verfolger, Bedränger ausgesetzt, gegen den er Hilfe sucht und gegen den ihm der Richtergott Recht schaffen soll. Seine Feinde sind der Höllenfürst (Mergal) und dessen zahlloses Heer; „den ganzen Tag verfolgt mich der Verfolger“, kann der babylonische Beter sagen, oder es zeigt sich die Hilfe: „während der Wahrsager zum Wahrsagen dastehet, weicht der Bedränger des Büßers.“

In der alttestamentlichen Literatur, die von der höheren Schicht des Volkes geschrieben ist, wird der Satan nur selten erwähnt, im Volk wie in der populären Literatur der spätjüdischen Zeit erzählt man mehr von ihm. So auch in unserer Sage. Er ist hier mit seiner psychologischen Kunst gezeichnet. Er gehört wohl zu den Himmelswesen und ist Jahve unterstellt, wenn auch mit einer gewissen Selbständigkeit. In Menschengestalt oder wie er mag, wandert er auf der Erde, „schweift umher“¹⁾, er ist das unruhige Element. Was er immerfort treibt, erfahren wir nicht, denn der Dichter beschränkt sich auf den besonderen Fall des Hiob; vermutlich geht er aber auch sonst darauf aus, die Menschen auf Erden auszufundschaffen und, was er von Schwächen und Bosheiten erfährt, mit Jahve auszutragen. Vom eigenen Charakter aus schließt er auf die anderen; er kennt kein wahrhaft Gutes, Idealismus gibt es nicht, es geschieht alles ums Brot. Die Tatsache der Frömmigkeit Hiobs kann er nicht leugnen, aber er bestreitet die Gesinnung, und seine kritische Art macht ihn scharfsichtig, wie es mißgünstigen, neidischen Leuten eigen ist. Ebenso liegt es in dieser Natur, daß er sich besonders eingehend mit den Frömmsten, den Lieblingen Gottes, beschäftigt; so hat er Hiob, den Knecht Jahves, gewiß nicht übersehen. Nach der ersten Wette gibt er sich keineswegs zufrieden, er sieht in dem Handel schärfer als Jahve und ist ein Meister der Schlaueit; schlau ist der Satan von jeher gewesen. Ja, er wirft sich Jahve gegenüber auf das hohe Ross des Rechts; er beschuldigt ihn der Parteilichkeit gegen seine Lieblinge, und nicht ohne Grund, denn es war immer die Art der Gottheit, die Lieblinge zu schützen, auch wenn sie im Unrecht waren, und ihre Widersacher zu verderben, auch wo diese keine Schuld hatten. So hat Jahve den Abraham mit Glück überschüttet und durch alle Gefahr geleitet und gar den Pharaon um seinetwillen geplagt, so hat er es schon oft gemacht und man sieht es wieder in Hiobs Fall. Wie listig weiß der Satan mit solchen Schlüssen den guten, redlichen Jahve zu bestimmen! „Groß Macht und viel List“ hat er; schweres Unglück, entsetzliche Krankheit kann er schiden, Schläge der Natur, menschliche Bosheit; freilich hat er diese Macht nur, weil Jahve sie ihm läßt. Jedermann gönnt ihm die Niederlage, denn man ist mit Recht über ihn ungehalten, so wie Jahve ihm zürnt; man freut sich über seinen Rückzug, wie man sich immer freut, wenn ein Mißgünstiger, Neidischer verstummen muß.

Die anderen Religionen, weniger ethisch gestaltet als die alttestamentliche, haben meist keine so einheitliche Figur für den Widerpart des guten Menschen und des guten Gottes. Loki ist noch am ähnlichsten. Oft liegt das dualistische Moment in den Gottheiten selbst, weil sie eben als Naturgötter zweierlei Seiten haben, wie die babylonischen, ägyptischen, indischen, griechischen Götter. Anderwärts, wie in der persischen und unter ihrem Einfluß in der spätjüdischen und frühchristlichen Religion, ist der Dualismus in afuter Form theologisch ausgebildet. Neben dem guten Gott des Lichts steht nun der böse Gott der Finsternis, Fürst der Welt, des gegenwärtigen Aons. Zum Himmel hat er keinen Zutritt; einst Satanael, Erzengel, ist er in fürchterlichem Sturz zur Erde, zur Unterwelt gestoßen. Von ihm, dem Satan, Mastema, Belial, Sabulus und wie er immer heißt, kommt alles Übel, alle Sünde; ihm dient die Heidenwelt, die feindliche Weltmacht, der Antichrist; er ist der fürchtbare Feind aller Frommen und des Gottesvolkes; Erde, Luft und Hölle sind voll seiner Geister. Eine schwere Last hat diese Lehre auf die Menschen gelegt und die Erlösungssehnsucht vertieft und gesteigert.

Von alledem ist in unserer Hiobsage wie überhaupt im A. T. nichts zu spüren. Der Satan bleibt im Rahmen des Natürlichen und Menschlichen, wie im Mittelalter der dumme Teufel, gegen den es doch der Mensch schließlich immer gewinnt. So hat der Satan in der Erzählung auch seinen menschlichen Gegentypus und Bundesgenossen. Die Frau des Hiob besorgt die Geschäfte des Versuchers; der Erzähler deutet dies auch äußerlich an, denn mit dem Wort: „Danke doch Gott ab“, will das Weib ihren Mann eben zu dem bringen, was der Satan in der Wette behauptet hatte; wer weiß, ob nicht der Satan sich in dieser menschlichen Gestalt verbirgt. Hiobs Frau stimmt in

¹⁾ Das hebräische Wortspiel, das in „sātān“ und „schāt“ (umherseheweise) liegt, charakterisiert: der Satan ist „der Umherseheweise“.

der Anschauung mit dem Satan überein und vertritt die landläufige Vorstellung, daß die Frömmigkeit um des Gewinns willen geschehe und daß man Gott vernünftigerweise nur diene, solange man einen Lohn dafür bekomme. Ihr Wort war die schwerste Versuchung für den Geprüften, ausgehend von dem Menschen, der ihm am nächsten stand, an ihn tretend in der Form der Fürsorge: mach dir's leichter! Hätte Hiob nachgegeben, dann hätte der Satan gesiegt und es wäre gegangen wie einst im Paradies. Merkwürdig, wie auch sonst im Altertum neben dem geduldigen, gehaltenen Weisen manchmal die rasche, unruhige Frau steht; Abraham und Tobit, Pittakos und Sokrates sind Beispiele. Daß der indische Hiob an seiner Gattin eine edle Gehilfin findet, ist daher um so bedeutungsvoller und wohlthuender.

4. Land und Leute. Wir wissen nicht genau, wo das Land 'Us liegt, in das die Erzählung uns führt; vielleicht sollen wir's nicht so genau wissen, die Sage will im Geheimen bleiben. An Israels Boden hängt sie nicht; sie ist älter als Israel und überhaupt nicht auf Israel oder irgend ein anderes Volk und Land beschränkt, recht menschlich und doch in lokalem Grund gewurzelt will sie sein. Unsere Phantasie hat den weiten Spielraum der ostjordanischen, arabisch-syrischen Steppe, dort wo die „Ostleute“ wohnen, wo die großen Kamelsherden treiben und wo die Horden der Sabäer und der Kaldäer streifen. Unser Hiob ist Landedelmann; er treibt Ackerbau und Viehzucht in großem Stil, besitzt eine Menge der sehr geschätzten Eselinnen, die auch als Gepäcsträger nützlich sind; für seine großen Kamelherden hat er eigene Weideplätze. Jeder seiner Söhne hat einen besonderen Hof und Grundbesitz; auch die Freunde und Verwandten Hiobs sind wohl Landedelleute, Großgrundbesitzer und Herdensürsten; die Landhufe sind über ein stattliches Gebiet verstreut, denn die Freunde gebrauchen geraume Zeit, bis sie Hiobs Erlebnisse hören und in Teilnahme herbeieilen können. Wir müssen uns also nach den Angaben unserer Erzählung eine Gegend denken, fruchtbar, weidereich, weitgedehnt, räuberischen Einfällen ausgesetzt. Die Tradition hat vielleicht nicht übel geraten, wenn sie Hiobs Heimat in die Haurangegend legt, wo in unmittelbarer Nachbarschaft des fruchtbaren Afers die große Wüste sich ausdehnt. Im hauranischen Dorfe Schēch Sa'd steht das Hiobskloster mit dem Hiobstein, nahebei an der Pilgerstraße der Ort Schēch Misfin, jetzt Bahnstation; die zwei Namen sagen von Hiobs Glück und von Hiobs Elend. Vom Norden und Süden her ist diese Gegend den räuberischen Horden offen; von Norden her, dort wo die „Straße der Raubzüge“ läuft und wo fast kein Tag ohne räuberischen Überfall verstreicht, denken wir uns die Kaldäer kommend, von Süden her den Sabastamm. Innerhalb der großen Gruppe der „Ostleute“, die wie eine Welt sich von der übrigen Welt abhebt, scheiden sich die befreundeten Stämme und hier wieder die verwandte Sippe. Jeder Stamm hat seine Grenzen; selbst die scheinbar ununterbrochene Steppe ist durch unsichtbare Mauern getrennt und die Weideplätze sind streng verteilt. Neben den friedlichen, arbeitenden Stämmen gibt es Räuberstämme, die den Ackerbau und jede Art Ansässigkeit verschmähen und von Beute leben. Sie stören den Frieden der Steppe und fluten in die angrenzende Kultur ein, wie das Meer ins feste Land; so ist der fruchtbare Ost-Abhang des Hauran zur „Städtewüste“ geworden, von der Wüste verschlungen.

Die landschaftliche Szenerie ist in der Szene der Hiobsposten ausgezeichnet gemalt: die Begehrlichkeit der räuberischen Beduinen, die durch den großen Reichtum gereizt sind, die Überfälle, die wie ein Gesetz zum Leben der Steppe und ihrer Nachbarschaft gehören, die Rassa die in drei Haufen sich teilenden Horde, die fürchtbare Gewalt des Gewitters, der wild über die Wüste einherjagende Sturm, das leichtgebaute Haus, das vielleicht nur zum vorübergehenden Aufenthalt dient, das sind echte Bilder jener Natur. Das Leben der Landedelleute verläuft für gewöhnlich in höchster Einfachheit, und auch der Reichste macht hierin keine Ausnahme. Bei besonderen Festlichkeiten der Sippe, bei Geburtstagsfeiern, Hochzeiten und Leichenklagen aber kommen die Verwandten und Freunde zusammen, und nun geht es hoch her. Man schlachtet ein Stück der kostbaren Herde und labt sich am Fleisch, man holt die verborgenen Schläuche Weins und trinkt sich satt. Und weil es so selten vorkommt, bleibt man etliche Tage zusammen. Da hallt das weite Feld von Jauchzen und Geschrei, Kriegsspielen und Wettegsängen, und die ernste Mutter Erde staunt darüber. Wo die

Alten sitzen, geht es ruhiger zu; hier werden die Sagen erzählt und die Weisen sprechen Sprüche der Weisheit.

Hiob muß als Stamm-Schech gedacht werden. Sein Herdenreichthum ist unermeslich, aber gewiß nicht unnatürlich; es mag ein- oder das anderemal vorkommen, daß einer im Sonnenschein des Glücks einen solch riesigen Besitz erwirbt. Hundert bis zweihundert Kamele sind heute der gewöhnliche Besitz einer Beduinenfamilie. Der Schech des Stammes hat gewaltige Macht, er ist Patriarch, Vater und Fürst in einer Person. Die Sippe bildet ein solidarisches verbundenes Ganzes, für dessen Ehre und Wohlergehen jeder einzelne einstehen muß. Ist einer in Noth, so nehmen die Verwandten in rührender Weise an seinem Unglück teil und suchen ihm aufzuhelfen. Stolz und Ruhm des Mannes ist die große Zahl der Söhne; sie befestigen seinen Einfluß in der Sippe. Im allgemeinen erben nur die Söhne, der reiche Hiob kann über die Sitte hinaus auch seine Töchter mit gleichem Erbtheil ausrüsten und ihnen so den Vorteil vornehmster Heirat verstaten. Auch wenn die Kinder erwachsen sind, behält der Vater die patria potestas und ist Weib und Kindern gegenüber verpflichtet, daß keine Unehre das Haus befele.

Als Haupt der Familie ist er auch Priester der Familie, berufsmäßige Priester braucht man nicht. Die Gottheit ist überall zu finden und will man ihr ein Opfer zurichten, so ist der einfache Altar bald aufgeschichtet. Für gewöhnlich naht man ihr im Bittopfer, vor allem im Gelübdeopfer, oder vereinigt sich die Sippe mit ihr im Opfermahl. Will man sich und die Seinigen von Schuld reinigen, dann wird das Opfertier der Gottheit zugute völlig verbrannt. So macht es Hiob in unserem Fall, und als vornehmer und gottesfürchtiger Mann spendet er nicht bloß ein Tier für alle zusammen, sondern je eins für jeden; das sichert um so gewisser jeden einzelnen vor Schaden. Auf Befehl des Vaters nehmen die Söhne in der Ferne an der Opferhandlung teil, indem sie sich dazu „weihen“, vom Geschäft fernhalten und Feiertleider anlegen. Man glaubt, daß ein solches Sündopfer die Gottheit befriedige und den Menschen reinige.

So erfahren wir einiges von dem Kult jener „Ostleute“. Aber wir werden auch in das innere Leben eingeführt und lernen die Frömmigkeit kennen, die hinter dem Ritus steht. Viele erheben sich nicht über das gewöhnliche Maß, sie bleiben in der Anschauung befangen, daß die Frömmigkeit eine Mühe sei, für die man Lohn beanspruchen dürfe, daß die Gottheit auf die Menschen angewiesen sei und ihren Dienst zu bezahlen habe. Aber in der Gestalt des Hiob zeichnet der Erzähler den rechten Frommen. Es ist kein künstliches Bild, nein, so soll der Mensch sein und ist er in seinen besten Erscheinungen in der That. Vergegenwärtigen wir uns genauer.

5. Die Frömmigkeit Hiobs. „Fromm und recht, Gott fürchtend und dem Bösen feind“ war Hiob; immer wieder steht diese Formel, sie soll nach dem Sinn des Verfassers charakteristisch sein, so soll man sich den rechten Menschen denken. Mit den Worten „Gott fürchtend und dem Bösen feind“ ist der gute Mensch nach seinen zwei wichtigen Seiten, nach der religiösen und sittlichen Natur beschrieben. Das sittliche Zeugnis ist nur negativ; die alte Zeit weiß die Tugend noch nicht positiv zu bestimmen, sie ist auf die grundlegende Arbeit beschränkt, dem Menschen die Abkehr vom Bösen einzuprägen; das alte Gesetz sagt dem Menschen, was er nicht tun soll. Echt orientalisches ist Hiobs Frömmigkeit, ja man möchte sagen, sie trägt den Charakter der Natur. Frömmigkeit ist Gottesfurcht. Die semitische, vor allem die arabische Religion, erkennt die Gottheit in ihrer Erhabenheit, den Menschen in seiner Abhängigkeit und Kleinheit, darum ist die erste Pflicht des Frommen die Furcht vor dem großen Herrn. Hervorragend ist aber, wie diese Furcht Gottes hier den ganzen Menschen beherrscht, nicht bloß sein Tun, sondern seine Worte und seinen Sinn. Hiob will seine Kinder auch von der Befleckung des Herzens reinigen, und die Probe besteht bei ihm wie bei Hariscandra in der innersten Gesinnung, erkennbar nach der Darstellung unseres Erzählers am entscheidenden Wort.

Im besonderen treten nun an Hiobs Frömmigkeit zwei Züge hervor, die Angstlichkeit und die weise Vernunftgemäßheit. Streng bindet er sich an die Gewohnheit, vergißt keines der Kinder in der Zahl der Brandopfer, bittet für die

Herzenssünden der Söhne, für solche, die sie nicht getan haben, die sie nur getan haben könnten, steht früh auf, damit der Zorn Gottes ja keinen Raum gewinne. Im Leid bewahrt er die Haltung des Weisen. Er bricht nicht in maßlosen Schmerz aus, auch nicht über den Tod der Kinder, denn er hat sein Leben mit Bedacht geführt, die Kinder mit Weisheit geleitet. Im Angesicht des Verlustes bewegt ihn eine Art natürlicher, vernunftgemäßer Überlegung, die aber auf Gottesfurcht gegründet ist. Aber seine Frömmigkeit ist nicht der bloße Fatalismus des heutigen Wüstenjohanes, der beim größten und beim kleinsten Unglück gleichermaßen sagt: „min allah“, von Allah! Hiob gesteht Gott das Recht zu, zu nehmen, was er ihm gegeben hat; die Erdengüter sind nicht eigener Erwerb, sondern Gabe Gottes, Besitz Gottes. Und überdies gibt er Gott die Ehre: „Gelobt sei Jahves Name!“ Diese Worte sind wohl eine liturgische Formel gewesen, oft im Gebet verwendet oder als hymnischer Ausruf im Lebensgeschick gebraucht; jedes rechte Gebet, Dank und Bitte, Lob und Klage, endigt mit diesem Ton. Daß Hiob in solchem Leid diesen Ton singen kann, ist erhabenste Frömmigkeit. Erhebt er sich hier nicht über die vielen anderen, nicht bloß über die Toren und Gottlosen, nein, auch über die Gottesfürchtigen und Frommen, von denen man sonst erzählt, über Eli, dessen höchster Ton die Ergebung ist, über David, der den Tod des Sohnes im eigenen Vorwurf schmerzlich beklagen muß?

Noch einmal, in der Ausfallszene, wird uns Hiobs Frömmigkeit in Wort und Handeln beschrieben. Wiederum ist es eine weise, vernunftgemäße Betrachtung: „Das Gute nehmen wir von Gott, und das Böse nehmen wir nicht?“ Es ist eine rationalistische Frömmigkeit, alles Geschick des Lebens wird auf Gott bezogen, der fromme Weise weiß, was er Gott schuldet und was sich Gott gegenüber gehört, aber er steht in keinem persönlichen Verhältnis zu Gott. Also Frömmigkeit ist Furcht und Anbetung Gottes, Demut und Gehorsam, Dankbarkeit und weise Ergebung; in dieser Art Frömmigkeit hat Hiob das Höchste geleistet. Er steht über dem Leben. Für unser heutiges Empfinden ist Hiob zu ruhig, in seiner Frömmigkeit wie in seinem ganzen Menschentum; aber deswegen stimmt der Held mit seiner Umgebung in höchster Harmonie zusammen, denn die Szenerie der Geschichte ist die Ruhe der großen Natur.

6. Idee und Kunst der Erzählung. Der die Sage in Worte gefaßt und geschrieben hat, hat es nicht um einer Tendenz willen getan, sondern aus Freude an dem menschlichen Leben, das darin zum Ausdruck kommt. Er wollte keine moralische Erzählung schreiben: so muß die Frömmigkeit beschaffen sein und so wird sie belohnt, und ebensowenig kümmert ihn „Problem“ oder „Lösung eines Problems“: Zweck des Leidens sei Prüfung und Bewährung des Frommen. Es lockte ihn, dieses wechselvolle Menschengeschick, von dem die Sage wußte, darzustellen. Aber es birgt sich in der Sage und in ihrer künstlerischen Wiedergabe manch tiefer Gedanke. Keim der Geschichte ist die himmlische Wette; sie erklärt das dunkle Geschick; ja, wenn man immer hinter den Vorhang des Himmels schauen könnte, wäre manches Rätsel des Lebens gelöst! Das Verhalten der Gottheit scheint hart und ist es bis zu einem gewissen Grad; aber was unter den Göttern und zwischen Gott und Mensch verhandelt wird, ist doch im Grunde eine Frage des Rechts und der Wahrheit. Aus der alten Sage erhält sich dabei das Empfinden von der Übermacht der Götter über den kleinen Menschen; man muß dieses Empfinden als etwas Natürliches hinnehmen, aber es gibt der Menschheitsgeschichte den tragischen Zug, wie er hier und in anderen antiken Erzählungen babylonischer oder griechischer Epen und Dramen fühlbar wird.

Das Interesse unseres Erzählers liegt, im Unterschied von manchen antiken Parallelen, nicht an den Himmelsvorgängen, sondern an dem Erlebnis des Menschen; in welcher Gestalt der Satan die Erde durchstreift, wie es ihm nach der verlorenen Wette ergeht, erfahren wir nicht. Der Held Hiob steht im Mittelpunkt. Er ist ein herrliches Exempel wahrhaftiger, in sich selbst ruhender, standhafter Frömmigkeit; es ist nicht die Frage, ob es solche Menschen gibt, nein, man weiß von einem solchen und man erzählt von ihm zum Triumphe des Guten. Nicht erziehen will die Geschichte, aber erbauen. Es weht in ihr ein prächtiger Optimismus, der Glaube an den Sieg des guten Gottes und des guten Menschen; in dem Ausschnitt dieses Menschenlebens vollzieht sich der Kampf zwischen Gut und Böse, und das Gute bleibt. Dabei

bekundet unsere Geschichte die Überzeugung des naiven Menschen, daß „fromm“ und „glücklich“ zusammengehören; die Frömmigkeit geschieht nicht um Lohn, aber sie wird belohnt; ein Glaube, der auf der höchsten Stufe im innerlichsten Sinn wiederkehrt. Denn „selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet“. Ob es einmal in Wirklichkeit einen solchen Hiob gab, ist nicht von entscheidender Bedeutung; nicht einmal, nein immer wieder sind solche Hiobe gewesen, denn sie sind ein Stück des echten, göttlichen Menschentums.

Der Mann, der uns die Geschichte vom Hiob in der jetzigen Form vermittelt hat, muß ein großer Künstler im Erzählen gewesen sein. Die Darstellung steht auf dem Übergang zum Epos, sofern die gesprochenen Worte metrisch gefaßt und dadurch vom erzählenden Stil unterschieden sind, ähnlich wie in der Genesis wenigstens an den Höhepunkten vermäßige Aussprüche eingeflochten werden. Der Aufbau ist kunstvoll, symmetrisch: Beschreibung, Zwischenszene (die Kinder), 1. Himmelszene, 1. Hiobszene, 2. Himmels-, 2. Hiobszene, Zwischenszene (die Verwandten), Beschreibung; durch die kurzen, scharfgeschiedenen Szenen rollt sich die Erzählung wie ein kleines Drama auf. In leichtem, raschem Fluß läuft sie dahin, keine langen Reden oder Betrachtungen stören sie. Durch den Kontrast von Himmel und Erde, von Glück und Elend bleibt die Geschichte in höchstem Maß spannend und schreitet unaufhaltsam, in strengster Konzentration dem Ziel zu; die Hauptfigur tritt wichtig heraus; mit zwei Wörtern, mit der Erwähnung der Ostleute und der Bekannten, wird der Held in den großen Zusammenhang der Menschen hineingestellt; die Nebenfiguren sind nicht beschrieben und doch deutlich, nur da und erst dann eingeführt, wo man sie braucht; Nebendinge halten nirgends auf, das Opfer ist nur erwähnt, die Krankheit bloß angedeutet. Die Szenerie (der Himmelsaal, die Steppe, das frohe Mahl) wird nicht beschrieben, und doch lebt man mit, teils weil jedermann sie kennt, teils weil die wenigen Worte die richtige Farbe geben. Selbst der Ton der Erzählung malt Land und Leute; weil seine Menschen wenig reden und vornehm reden, trägt auch der Erzähler die knappe, vornehme Art. Sogar das einzelne Wort scheint mit feinem Bedacht gewählt zu sein; wo sich etwas in der gleichen Weise wie zuvor vollzieht, wird es mit den gleichen Worten wieder gesagt¹⁾, jede stereotype Wendung hat ihren Grund, großartig ist die Monotonie der Hiobsposten. Mit einem einzigen Wort wird die zweite formelhafte Anrede Jahves an den Satan von der ersten unterschieden²⁾, und prächtig ist mit dem einen Wort die Spannung des hohen Herrn ausgedrückt. Durch die ganze Erzählung klingt als Leitmotiv das Wort „berëkh“ in seinen verschiedenen Verwendungen („segnen“, „abdanken“, vom Menschen und von Gott gebraucht 1,5. 11. 21 2,5. 9 42,12); so etwas lieben die alten Erzähler und Hörer.

Trotzdem die Geschichte von Göttern und übernatürlichen Vorgängen berichtet, hält sie sich doch von allem grob Wunderhaften wie überhaupt allem Übertriebenen fern und bleibt natürlich³⁾. Vom Humor unseres Erzählers sprachen wir schon; in die tragische Geschichte mischt er erleichternde reizende Töne; das Mahl der Geschwister, die geselligen Freunde, die wunderschönen Töchter erfreuen das Herz. Wie köstlich sind die Namen der drei Hiobstöchter, und indem der Dichter am Schluß noch von ihnen ausführlicher erzählt, kann nun die Phantasie des Hörers und Lesers den Faden fortspinnen, wie man es so gerne tut, wenn die Erzählung zu Ende ist oder man das Büchlein aus der Hand legt. Ja, was wird aus den Töchtern Hiobs geworden sein? Sie waren gewiß von vielen edlen Jünglingen begehrt, Töchter eines

¹⁾ Die alten Erzähler haben die Gewohnheit, dieselben Situationen ausführlich, fast umständlich mit denselben Worten zu beschreiben; so wird im Gilgamesch-Epos Gilgamesch auf der Suche nach Utnapischtim von einem zum andern gewiesen und jedesmal vollzieht sich das gleiche Frag- und Antwortspiel.

²⁾ 1,7 mē'ajin, 2,2 'e missè; im Deutschen ist daher in 2,2 eingefügt: sag an . . .

³⁾ Das wird noch deutlicher durch die Vergleichung mit späteren Auswüchsen der Sage; man zeigt z. B. beim Hiobskloster eine Quelle Hiobs und erwähnt zur Erklärung die auch im Koran enthaltene Sage, wie Gott dem Hiob am Ende seiner Prüfung befahl: stampfe mit deinem Fuß auf die Erde, so wird ein lebender Quell entstehen für dich zum Waschen und zum Trinken (Sure 38).

solchen Mannes, vom reichen, gütigen Vater sogar mit einem Erbteil ausgestattet und durch Schönheit weitberühmt!

Das Bedeutfamste ist die Kunst des Charakterisierens. Die Figuren sind ganz lebendig, der gottesfürchtige, gewissenhafte und makellose, ruhige und standhafte Hiob, die frohe Sippe, das leidenschaftliche, törichte Weib, der umherirrende, mißgünstige Satan, der Iobberete, für das Gute einsetzende, leutselige, mitleidsvolle Himmelsgott. Die antike Erzählung liebt es nicht, das Seelenleben breit darzustellen; die Stimmung der Sorge, der Trauer oder Fröhlichkeit wird nicht weiter ausgeführt. Vielmehr besteht die Kunst darin, das Seelenleben durch die Handlungen und die Worte zu offenbaren; so hat jede der Handlungen ihren charakteristischen Zweck, sie malen die Ängstlichkeit, die Väterlichkeit, die Geduld Hiobs, die Geschwisterliebe, Mitleid und Fürsorge der Freunde. Das Schwergewicht liegt auf den Worten; eben deswegen spricht der Held nicht viel, aber den Höhepunkt bilden jene zwei einzigen Aussprüche Hiobs, in denen wir seine Seele erkennen.

Bei jeder großen Geschichte handelt es sich um einen individuellen Fall, der zugleich typisch ist, und eine bedeutende Geschichte muß sich auf einer großen Bühne abspielen. Der Erzähler hat es vortrefflich verstanden, Hiob zur typischen Gestalt zu machen, seinen Fall als einen die ganze Menschheit angehenden darzustellen. In der Größe des Glücks und der Einzigkeit der Frömmigkeit mischt sich Ideal und Wirklichkeit. Die „Ostleute“ und die herbeieilenden Freunde repräsentieren die teilnehmende, von der Geschichte bewegte und betroffene Menschheit. Die Geschichte dieses Menschenlebens aber ruht auf dem denkbar bedeutendsten Hintergrund, dem der Himmelswelt; dort im Verborgenen spielt sie sich zuerst ab; auf diesem geheimen Grund ruht ja die ganze Menschheitsgeschichte.

Sage und Erzählung vom frommen Hiob sind bald bekannt und ungemein beliebt geworden; der wunderbare Stoff, die Verbindung von Himmel und Erde, dieser Wechsel des menschlichen Lebens — wie wahr! —, dieser Einblick in geheime Vorgänge, der menschliche Jahve, der teure Mann Hiob; wer kannte Schöneres und Größeres? Als Ezechiel vom frommen Hiob sprach, neben Noah und Daniel (Ez. 14, 14. 20), waren Sage und Erzählung längst bekannt. Nicht der leidenschaftliche Hiob, den wir von Kapitel 3 an hören, nur der Hiob der frommen Geschichte bleibt populär. Er wird Vorbild christlicher Geduld (Jakobus 5, 11) und trägt auf den Holzschnitten des Mittelalters den Heiligenschein. Noch heute ist die Haurangegend voll von Erinnerungen an den frommen Hiob¹⁾.

Auch die Meister der deutschen Literatur verraten die Anziehungskraft, die diese Geschichte durch die Jahrhunderte hindurch ausübt. Den einen bewegt der Inhalt; Hartmann von Aue erzählt die ähnliche Geschichte von dem reichen, vornehmen Herrn, der plötzlich mit Ausmaß geschlagen wurde und in tiefstes Elend geriet; er vergleicht das Los des Hiob und des armen Heinrich und kontrastiert dessen Wehklage mit dem Duldermut Hiobs, auch ihm ist Hiob der Geduldige, obgleich er die Verfluchung der Geburt (Hi. 3, 3) dem Heinrich in den Mund legt. Goethe ist von der Form der Hiob-Geschichte angezogen. Die Szenerie des Prologs im Faust ist die Götterversammlung, das Gespräch zwischen Gott und dem Bösen; Gottvater ist ebenso menschlich geschildert, das Merkmal des Mephistopheles: „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“, würde auch unseren Satan trefflich zeichnen. Goethe findet mit dem Wort „Wette“ den treffenden Ausdruck, und indem er Gott den Faust „meinen Knecht“ nennen läßt, erinnert er geflissentlich an sein Vorbild. Hiob und Faust dienen Gott, jener in seiner Frömmigkeit, dieser in ringender Erkenntnis; der Teufel bezweifelt die Standhaftigkeit. Beidemale handelt

¹⁾ Bewundert der Reisende die Fruchtbarkeit des Hauranlandes oder einer Dorfflur, so erwidern die Leute: ist es nicht das Land Hiobs? gehört sie nicht zu den Dorfflächen Hiobs? Runde violette Steinchen, die in jenen Gegenden liegen, deutet man als versteinerte Würmer, die aus den Schwären Hiobs zur Erde fielen; der Führer gibt sie dem Reisenden mit den Worten: „Nimm sie dir zum Andenken an diese Orte mit; sie mögen dich lehren, im Glücke Gott nicht zu vergessen und im Unglücke nicht mit Gott zu hadern.“ (Wehstein.)

es sich um einen Menschen von Fleisch und Blut, aber in ihm um eine Sache der Menschheit.

2. Hiobs Klage.

Hi. 3–31.

Zur Einführung.

1. **Vorlage und neue Dichtung.** Durch die alte Sage und die herrliche Erzählung vom frommen Dulder Hiob war „Hiob“ ein Sprichwort für den leidenden Menschen geworden. Im Lauf späterer Zeiten wollte wieder einmal einer vom Leidenden Menschen singen. Angeregt durch den erhabenen Sinn der alten Geschichte benutzte dieser spätere Dichter die Erzählung als Vorlage und übernimmt den Namen des Helden. Es war eine tiefe innere Verwandtschaft, die den neuen Dichter mit der alten Geschichte verband. Sie hatte von einem geplagten Frommen erzählt, der aus dem Glück in Elend und Schmach gestürzt war und trotz aller Qual sich nicht von Gott lossagte; sie stellte diese plötzliche Wandlung als ein geheimnisvolles Geschick dar und zeigte im Hintergrund das göttliche Walten, wie es hart und gewaltig über den Menschen verfügt und den dämonischen Elementen zuweilen freie Hand gibt; sie mußte davon berichten, daß der Leidende von gewissen Menschen keine Hilfe, sondern nur noch vermehrte Pein erfährt. Auch war in der alten Erzählung das Los des bestimmten einzelnen Frommen und die allgemeine menschliche Frage bedeutungsvoll ineinander gewoben. Alles das zog unseren Dichter mächtig an, denn er fand es ebenso wieder in dem Fall, der ihn zur dichterischen Aussprache veranlaßte.

Zugleich gewann der Dichter, indem er sein eigenes Werk mit dem früheren sehr bekannten und beliebten verband, von vornherein die allgemeine Aufmerksamkeit und eine freundliche Aufnahme für seine eigene Schöpfung. Das Werk trat unter dem bekannten Namen des Hiob auf, und jedermann hörte gerne noch mehr von diesem altberühmten und geliebten Mann. Es war im Grund ein ähnlicher Vorgang wie bei Goethe, der durch die Geschichte vom Doktor Faust angezogen wurde und durch den Namen des Helden die Anknüpfung zeigen wollte¹⁾, oder wie bei den indischen und griechischen Poeten, die die alten, dem Volke vertrauten Mythen- und Sagenstoffe neu bearbeiteten und als Gewand ihrer Gedanken benutzten.

So schloß unser Dichter sein Werk äußerlich eng an die alte Vorlage an. Aber inzwischen waren Jahrhunderte vergangen und die alte Erzählung in ihrer eigenartigen religiösen Gestalt, in ihrer erhabenen einfachen Darstellung und in ihrer Beschränkung auf die rasche Folge der Begebenheiten traf auf die Gegenwart nicht mehr völlig zu. Solche Männer wie der Dulder Hiob waren im Altertum möglich gewesen, seine fromme Ergebung hatte etwas Antikes. Jetzt waren die Menschen komplizierter geworden und die Gegenwart wollte es nicht mehr ertragen, daß die Gottheit so mit den Menschen verfuhr, wie es die alte Erzählung beschrieb. Man fühlte mit dem Fortschritt der Welt- und Menschenkenntnis das Bedürfnis, sich mit den seelischen Vorgängen zu beschäftigen, und man verstand, sie zu ergünden und darzustellen. So schreibt der neue Dichter trotz aller Berührung mit der alten Geschichte einen ganz anderen „Hiob“. Wie Sophokles die einfache Erzählung von Philoktet zu einer Seelendarstellung verwandelt hat und es ihn vor allem reizte, die Empfindungen des Leidenden zu beschreiben und den Charakter des Neoptolemos in seinen inneren Konflikten zu zeichnen, so daß der Jüngling wie eine Hauptfigur neben den älteren Helden tritt; wie Goethe mit dem Namen des Faust einen tiefen seelischen Gehalt, die Sehnsucht und die Kämpfe der nach echtem Leben ringenden Seele verband: so fügte unser Dichter der alten Vorlage den Prozeß einer Leidenden Seele an. Dabei

¹⁾ Goethe in Eckermanns „Gesprächen mit G.“: hat daher die Exposition meines „Faust“ mit der des „Hiob“ einige Ähnlichkeit . . .

dient ihm die alte Erzählung zur einführenden Geschichte, zum Hintergrund seines feilschen Gemäldes.

Er fühlte sich aber nicht gebunden, die in der Erzählung vorausgesetzten äußeren Umstände überall beizubehalten; vielmehr berücksichtigte er die besondern Verhältnisse des von ihm beschriebenen Falles und behandelte die Vorlage mit dichterischer Freiheit. Die Krankheit des alten Hiob war wohl der Ausatz, also (außer durch Wunder) unheilbar; in der „Klage“ handelt es sich um eine zwar äußerst schwere, aber doch menschlichem Ermessen nach heilbare Krankheit, denn der Leidende und die Freunde nehmen an, daß sie wieder gehoben werden kann. Die „Klage“ redet unbesungen von den Kindern und dem Gesinde des leidgeplagten Helden, und die äußere Stellung, in der er lebte, scheint nicht die eines Landedelmannes, sondern eines vornehmen Städtlers gewesen zu sein.

2. **Der Held „Hiob“.** Einiges Wenige erfahren wir über die Person des Helden. Als die Krankheit über ihn kam, muß er im besten Alter gestanden haben; vermutlich lebte sein Vater noch, und es lebten Männer, die älter als sein Vater waren (15,10). Daß auch dieser Hiob ein vornehmer, reicher, sehr angesehener und bedeutender Mann war, geht aus allem hervor. Die Selbstbeschreibung in K. 29 erzählt, daß er mit „Strömen von Milch und Öl“, d. h. mit großem Reichtum umgeben war, daß er trotz seiner verhältnismäßigen Jugend als erster im Rat saß und ein Vater des Volkes war; die Vorwürfe, die Elifas gegen ihn richtet (22,6–9), lauten auf die stehenden Übergriffe, die sich mächtige Herren zu Schulden kommen ließen. Hiob hätte den jähen Umschwung des Geschicks nicht so schmerzlich empfunden, wenn er nicht auf den Höhen des Lebens und des Glücks gewandelt wäre. Daß er in seiner Umgebung eine solch führende Stellung einnahm, obwohl er nicht zu den ältesten gehörte, erweist ihn als einen Mann von bedeutenden geistigen Gaben und von weitschauendem, fortschrittlichem Blick. Wie der Hiob der frommen Geschichte hatte auch dieser Mann sich bemüht, mit seinem Glück vornehme Gesinnung und edelste Frömmigkeit zu verbinden. Der ganze Inhalt der „Klage“ und die Selbstbeschreibung K. 29–31 zeigen ihn uns als einen Mann von makelloser Reinheit und innerlichster Religion.

Nun ist er von furchtbarer Krankheit heimgesucht. Die Krankheit dauert allem nach schon etliche Zeit, ehe die „Klage“ beginnt, und scheint dem Leidenden zu hoffnungslosem Grad gestiegen. Was es für ein Leiden ist, wird nicht deutlich ausgesprochen und die Schilderung benützt teilweise die gebräuchlichen Bilder der Krankheitslieder; doch setzt der Dichter eine bestimmte Krankheit voraus und die Ausdrücke sind nicht etwa nur symbolisch für Unglück und Elend überhaupt. Der Leidende klagt über qualvolle Schmerzen bei Tag und Nacht, über große Hitze und schreckhafte Fiebertäume; er ist so sehr abgezehrt, daß das Fleisch an den Knochen klebt, die Haut ist schwarz und abgerissen, der Geruch der Fäulnis, der von ihm ausgeht, macht ihn seiner Familie zur Last. Er ist körperlich so elend, daß er zuweilen bittet, es möchte ihm ein Teil seiner Qual abgenommen werden, damit sein Herz ruhiger werden könnte. Es ist ihm unmöglich gemacht, seine gesellschaftliche Pflicht und Stellung auszuüben.

3. **Die Auffassung der Krankheit in alter Zeit.** Die körperliche Pein war nicht das Schlimmste. Viel schmerzlicher empfand der Leidende die geheimen Gedanken, die die andern mit seiner Krankheit verbanden und die er selbst mit ihr verbinden mußte, und je fortgeschrittener er in seiner ganzen geistigen Art war, desto mehr mußte er unter diesem Druck leiden. Wir würden die „Klage Hiobs“ nicht verstehen, wenn wir diese Anschauungen der alten Zeit über die Krankheit nicht berücksichtigten. Wenn einer von heftiger Krankheit befallen wurde, vollends wenn es so plötzlich geschah wie in diesem Fall, dann führte man dies nicht auf natürliche Ursachen zurück. Man dachte vielmehr, der Unglückliche sei eine Beute der bösen Dämonen geworden, oder die Gottheit sei über ihn erzürnt und habe ihn im Zorn geschlagen, oder er sei wegen irgend einer Sünde in Strafe verfallen. Diese drei Anschauungen sind zwar verschieden, verbinden sich aber vielfach miteinander. Die erste ist antik-populär und ruht noch heute in dem tiefen Schacht des Volksgemüts; sie erklärt die Unerklärlichkeit des Übels durch die finstern Mächte, von

denen die Menschen beständig gefährdet sind. Die zweite und die dritte Betrachtung sind einander verwandt, die eine religiöser, die andere ethischer Natur; sie beruhen auf dem richtigen Gefühl, daß die von Gott Geliebten auch glücklich sein müssen, und auf der richtigen Beobachtung, daß tatsächlich viel Elend aus dem bösen Tun hervorkommt.

Man sah also einen Kranken, einen plötzlich Gestürzten als einen von Dämonen Betroffenen an und mied ihn erschreckt, oder man erkannte in ihm einen Gottgeschlagenen, mit dem man nicht länger Freund sein dürfe, oder man schloß von seinem Unglück auf geheime Schuld und verdamnte ihn. Statt daß man dem Kranken half, ihm Mitleid und Verständnis schenkte, floh und verachtete man ihn. Diese Anschauungen über das Leiden und über plötzliches Unglück sind noch unter uns keineswegs ausgestorben; wie tief mochten sie der alten Zeit eingewurzelt sein, wo die ganze Lebensanschauung noch viel mehr dämonistisch, religiös und ethisch-geschlossen war als die heutige! Man machte mit solchen Gedanken nicht etwa vor den Frommen und vor den Vornehmen halt; wir erinnern an jenen Edeln von Jes. 53, über den seine Freunde bekannten: „wir hielten ihn für einen, der von Gott geschlagen und gemartert war“; auch Paulus war von solchen Anschauungen gebunden, als er sich an dem gekreuzigten Jesus stieß und ihn erst annehmen konnte, nachdem er ihn in der Gestalt der Herrlichkeit gesehen hatte.

Die erwähnte Auffassung von der Krankheit und vom plötzlichen Unglück läßt sich im Altertum und bei den primitiven Völkern deutlich verfolgen; überall beobachten wir, wie Krankheit, böse Geister, Zorn der Gottheit, Sünde (kultische oder ethische Übertretung) zusammengedacht werden. Die Polynesier leiten die Krankheit vom bösen Geist ab; der Priester stellt mit dem Kranken und seiner ganzen Familie eine Beichte an, ob irgend eine Tabuverletzung oder dergl. vorgekommen sei, über die erzürnt ein Gott die Krankheit gesendet habe. Man beichtet ganz ehrlich, widerruft etwa ausgesprochene Flüche, gibt dem Priester die Sühnegeschenke, die er verlangt, und tut alles, um den Gott zu versöhnen. Die Indianer erblicken in der Krankheit die Wirkung der bösen Geister oder sehen sie auch häufig als göttliche Strafe an; auf Tahiti nennt man den Schlagfluß „Gotteshand“, d. h. man glaubt die Krankheit durch den Griff oder Schlag der Gottheit bewirkt; man sucht dort bei Krankheiten frühere Sünden wieder gut zu machen, gibt gestohlene Sachen wieder zurück usw. Auch bei den alten Indern wurden die Krankheiten selten auf natürliche Ursachen zurückgeführt. In den unteren Volksschichten empfand man die Krankheit meist als Angriff dunkler, feindlicher Mächte; man suchte zur Heilung die Art des Zaubers zu erkennen und unschädlich zu machen oder den Dämon durch Gegenzauber zu überwinden. Die höhere und reinere Ansicht war die, daß die Krankheit von einer Verfündigung gegen den obersten Gott Varuna und die von ihm eingefegte sittliche Weltordnung herrühre. Vasischtha z. B. leidet an Wassersucht; begierig forschet er nach seiner Sünde und fragt die Weisen und Seher; sie geben ihm alle die gleiche Antwort, Varuna sei's, der ihm zürne. Aufrichtige Reue und Besserung werden bei dieser Anschauung als die Heilmittel angesehen.

Über die dem A. T. besonders nahestehenden babylonischen Anschauungen sind wir gut unterrichtet. Das Unglück trifft den Schuldigen: „Die Kopfkrankheit ist aus der Wüste losgebrochen, wie ein Sturm brausend, wie der Blitz leuchtend; wer seinen Gott nicht fürchtet, den zerschmettert er wie ein Rohr, den Glieder dessen, der keine schützende Göttin hat, peinigt er . . .“ Dämonistische, religiöse und ethische Gedanken sind hier in interessanter Weise miteinander verbunden. Die Krankheit wird auf der fortgeschritteneren Religionsstufe gewöhnlich als Ausfluß des göttlichen Zorns betrachtet und von den hohen, sonst guten Göttern (Bel usw.) abgeleitet; Mittelurheber sind aber die Dämonen, die den Göttern als Werkzeuge dienen oder von diesen Spielraum bekommen oder aber frei von sich aus eingreifen. Ist einer in Krankheit gefallen, so muß er also erkennen, daß Gott einen Zorn auf ihn hat. Schmerzlich klagt der Leidende, daß der zürnende Gott ihn quäle: „Der Herr in seines Herzens Zorn hat mich angeblickt, der Gott in seines Herzens Grimm hat mich umringt, der Gott bekannt oder unbekannt hat mich bedrängt, die Göttin bekannt oder unbekannt hat mir Leid angetan.“ „Bel als zerstörender Krieger zertritt mich wie ein niedergebeugtes

Rohr“; „der Gewaltige, wie ein Sturm hat er mich niedergeworfen, meine Wurzeln sind herausgerissen“; „er hat mich niedergebeugt, in meine Hand Zittern gelegt, in meinen Körper Verdüsterung, meine Augen hat er mit Tränen gefüllt . . .“ Wir zitieren so ausführlich, weil die Hiob-Lieder in Anschauung, Stimmung und Ausdruck vielfach mit den babylonischen Klagen sich berühren.

Entweder regt sich nun in dem Betroffenen das Schuld bewußt sein: „Viel sind meiner Sünden, die ich gesündigt allesamt“; „als ich noch klein war, sündigte ich, die Sagenungen meines Gottes habe ich übertreten.“ Oder aber findet er trotz des äußeren Scheins keine Schuld in sich: „Die Sünde die ich getan, weiß ich nicht, die Missetat, die ich begangen, weiß ich nicht, ein Vergehen weder gegen meinen Gott noch gegen meine Göttin habe ich begangen; habe ich gegen ein Kind gesündigt, gegen ein Mädchen die Hand gehoben . . .?“¹⁾ Er klagt, daß er wie ein Sünder behandelt werde: „Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht fürchtete, bin ich in Not geraten.“ Flehentlich bittet der Kranke um Befreiung: „Du meinem barmherzigen Gott wende ich mich“; „Göttin bekannt oder unbekannt, dein feindliches Herz kehre zurück an seinen Ort!“

Zwei Klagelieder schwerkranker Könige, das des Tabi-utul-Bel, Königs von Nippur, und das des assyrischen Königs Asurnasirpal (ca. 1100 v. Chr.)²⁾, sind für unseren Fall besonders wertvoll. Das umfangreiche Lied des Tabi-utul-Bel ist auf mehrere Tafeln geschrieben. Auf der ersten Tafel schildert der Unglückliche sein schmerzliches Leid; einst König, ist er jetzt Knecht geworden, der Tag ist ihm Stöhnen, die Nacht Weinen. Auf der zweiten Tafel erneuert er seine Klage; sein Gebet um Rettung wird nicht erhört. Auch sonst in der Welt ist nichts als Elend zu schauen. Der Kranke beteuert seine Unschuld; es geht ihm, als ob er das und das versäumt hätte, während er doch stets alles Gute getan hatte (wobei die möglichen Versäumnisse und die Guttaten ausführlich aufgezählt werden). Der Mensch versteht den Ratsschluß und die Meinung der Gottheit nicht; es ist ein merkwürdiger Wechsel im Geschick der Menschen. Wieder quillt der eigene Schmerz stark hervor; Gott hat ihm nicht geholfen, sein Leid ist jammervoll, als lebendig wird er schon für tot geachtet. Das Lied bricht ab; die prosaische Erzählung berichtet, daß der König Erhörung und Rettung fand. — Der kranke Asurnasirpal klagt der Göttin Ischtar sein Leid; er hat der Gottheit treu gedient und ist nun plötzlich von schwerem Leid betroffen. Er fragt nach dem Grund dieser Verstoßung: „Wodurch habe ich dich geschmäht und worin habe ich gefrevelt, daß du mich mit Krankheit geschlagen . . . mit Schmerzen der Gebeine, meine Gelenke geplagt, gewähre mir ein zuverlässiges Orakel . . .“ Stets hatte er die Gottheit geehrt und sich gerechten Wandels befleißigt, nun muß er solches Elend sehen; die Gottheit möge ihn erlösen, und er werde ihren Namen verherrlichen.

Überall also herrscht die gleiche, allemnach tief im menschlichen Gemüt wurzelnde Auffassung von der Krankheit als Eingriff dämonischer Mächte, als Schlag des Gotteszorns, als Strafe für Sünde. Unter der Qual dieser Anschauungen finden wir unseren Hiob zusammengebrochen. Er und die Freunde können sich die plötzliche schwere Krankheit, die ihn betroffen, nicht anders erklären. Die Freunde, ethische Naturen, erblicken in ihr Süchtigung oder Strafe für Sünde; Hiob, eine religiöse Natur, fühlt sich von Gottes Zorn getroffen, aus Gottes Gnade verstoßen, wie von Dämonen ergriffen und gequält. So ist ihm durch die Krankheit die Gunst Gottes und die öffentliche Ehre genommen. Das sind die höchsten Güter, denn ohne die Freundschaft Gottes kann der Fromme nicht leben, und ebenso ist die öffentliche Ehre Daseinsbedingung, vollends im alten Orient³⁾. Aber der Leidende will diese höchsten Güter nicht gleichmütig preisgeben. Er stöhnt auf im Gefühl des Verlustes

¹⁾ Der Text ist teilweise verstümmelt; zitiert nach Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1906, II, S. 94.

²⁾ Nach Jastrow, II, S. 120 ff.; S. 111 ff. Altorient. Texte und Bilder zum A. T., S. 92; Textbuch zur Religionsgeschichte, S. 113.

³⁾ Vgl. die altarabische Gesinnung, nach der das Motiv für den Menschen, Böses zu meiden, die Ehre, die Rücksicht auf seinen Adel und sein Ansehen in der öffentlichen Meinung war.

und er kämpft einen gewaltigen, erschütternden Kampf, um sie sich, wenigstens für sich selbst, zu sichern. Es ist, wie wenn ein Tapferer die Fahne nicht aus der Hand gibt. Der harte Kampf, in großer körperlicher Qual geführt, gelingt fast völlig. Es wird dem Leidenden mehr und mehr klar, daß Gott ihn doch nicht haßt, sondern sein Freund ist und bleibt, auch wenn ihm sein Verhalten dadurch nur um so unerklärlicher erscheint; er kommt hier nicht über den Widerspruch hinaus; es gelingt ihm nur, beides nebeneinander zu behaupten, Gottes Zorn und Gottes Freundschaft, das zweite trotz des ersten nicht zu verlieren, ja neu zu fassen. Gelingt hier der Kampf nur mit vielen Wunden, so endigt das Bemühen um die Ehre mit einem völligen Sieg. Hiob kann die Schuld nicht in sich finden, das widerstreitet ihm sein Wahrheitsgefühl, und er zweifelt keinen Augenblick an seiner Gerechtigkeit. Er ist ja nicht völlig frei von Sünden, das gibt er willig zu, doppelwillig in Augenblicken weicherer Stimmung; aber diese Sünden stehen in keinem Verhältnis zu seinem Unglück. Wie die Dichter der babylonischen Klagen bittet er das einermal um Angabe des Grundes der Verstoßung oder um regelrechtes Verhör, das anderemal klagt er Gott direkt der Willkür und Ungerechtigkeit an. Er beteuert seine Unschuld Gott und den Menschen gegenüber und wünscht, daß sie an den Tag komme; seine Ehre ist ihm wichtiger als die körperliche Wiederherstellung und als das Leben: er will seine Unschuld Gott gegenüber behaupten, auch wenn ihn diese Anmaßung das Leben kostet. Er dringt durch. Zwar die Menschen glauben ihm nicht, aber Gott glaubt ihm, das wird ihm immer gewisser, und er selbst glaubt an sich und behauptet seine sittliche Ehre.

Die „Freunde“ erschweren Hiobs Lage. Sie stellen die Meinung der „Welt“ dar. Die Welt fragt nur nach dem Erfolg. Das wird an Hiobs Fall besonders klar; hier wird der alte Satz deutlich, der zu allen Zeiten gegolten hat, daß wer Erfolg hat, auch Recht hat. Weil nun die Freunde Hiob als schuldig ansehen, können sie kein Mitleid mit ihm haben und rücken von ihm als einem von Gott Geschlagenen ab. Sie nehmen Hiob die Ehre und wollen ihm das Anrecht auf Gottes Freundschaft absprechen. Dadurch wird Hiobs Kampf, der an sich schon schwer genug war, bitter und „Hiobs Klage“ ein Lied, in dem die Bitterkeit nicht völlig überwunden ist. Doch erzeugt auch hier das üble Verhalten ungewollt Gutes; je mehr Hiob sich von den anderen verachtet fühlt, desto klarer wird ihm der eigene sittliche Wert, und je einsamer er sich unter Menschen fühlt, desto stärker wird sein Verlangen nach Gott.

4. **Das Prozeßverfahren.** Wir haben noch einen eigentümlichen Ausdruck unseres Dichters zu besprechen, um seine Anschauungsweise und seine Sprache zu verstehen. Er stellt die Lage des Unglücklichen nicht selten als einen gerichtlichen Prozeß dar. In diesem Prozeß ist Gott der Prozeßgegner des Menschen, (sich ribi, „der Mann meines Streites“ 31,35¹⁾), der den Menschen verklagt. Der Leidende wünscht das Prozeßverfahren, damit er erfährt, wessen er angeklagt werde; er selbst reicht seine Verteidigungsschrift ein und sieht der Anklageschrift des Gegners zuversichtlich entgegen. In gedrückten Augenblicken fürchtet er freilich, daß kein ordentliches Prozeßverfahren zu Stande komme, weil der Gegner ein übermächtiger Herr sei; das erinnert an die überaus häufige Klage im alten Orient, daß man gegen hohe Gegner vor Gericht nichts ausrichten könne. War es dem Leidenden möglich geworden, wieder an Gottes Freundschaft zu glauben, so betrachtet er Gott nicht als seinen Prozeßgegner, sondern als seinen Bürgen, Zeugen, Löser.

Diese Vorstellungen und Ausdrücke wurzeln in dem Beschwörungsverfahren der alten Zeit, wie es uns insbesondere durch die babylonischen Beschwörungstexte bekannt geworden ist; jedenfalls werden sie durch dieses Verfahren beleuchtet. Der von der Krankheit Befallene ist vom Dämon bzw. von dessen menschlichem Werkzeug durch einen Zauberbann gebunden und wendet sich an den Priester um Hilfe. Der Handel, den er mit dem Dämon bzw. dessen Werkzeug hat, erscheint als ein Prozeß, wobei der Dämon (bzw. das Werkzeug) der Ankläger, der Kranke (der „Gezeichnete“) der Verklagte ist. Der Unglückliche bittet durch den Priester die hohen

¹⁾ Das Bild ist im A. T. überhaupt beliebt. Manchmal sind Jahve und Israel die Prozeßgegner Jes. 43,26; 1,18; Mi. 6,2 oder Jahve und die Welt Jes. 41,1; 43,9f.

Götter, daß ihm sein Recht geschehe; er fleht durch den Priester zu der guten Gottheit, daß sie als Richter (Helfer), als Löser erscheine. Als solche befreundete Löser-Gottheiten werden besonders Marduk, Nergal (der Feuergott) und Schamash (der Lichtgott) genannt. „Stehet auf, große Götter, höret meine Klage, schaffet mir Recht, nehmet Kenntnis von meiner Lage!“ „Schaffe (Nergal) mir Recht, entscheide meine Entscheidung, du bist mein Gott, du bist mein Herr, du bist mein Richter, du bist mein Helfer, du bist mein Rächer! Tritt auf zu meinem Gericht, wie Schamash, der Held . . . ; an diesem Tag tritt auf zu meinem Gericht!“ „Gott und Götter, soviel ihrer vorhanden, mögen heutigen Tages auftreten, des N. N. Sünden tilgen, lösen“, bittet der fürbittende Priester.

In diesen und anderen Beispielen begegnen uns als stehende Ausdrücke die Worte „lösen“ und „auftreten“. Wir dürfen wohl von diesen uralten Ausdrücken aus eine Linie ziehen zu den Ausdrücken in Hiob. Weil Hiob streng monotheistisch denkt, vereinigen sich für ihn alle die verschiedenen Beziehungen der Freundschaft und der Feindschaft in dem einen Gott. Hiob glaubt zuversichtlich, daß er einen Löser-Gott habe, daß dieser Löser-Gott erscheinen und er ihn mit eigenen Augen sehen werde. Dieser Löser-Gott wird ihn von dem Bann lösen, ihn von seiner Krankheit, von dem auf ihm lastenden Zorn und von allem was wider ihn steht, befreien. Der Freundes-Gott ist überall nicht der oberste Gerichtsherr, sondern der Helfer im Gericht, wie ihn Hiob „Freund“, „Bürgen“, „Zeugen“, „Löser“ nennt. Er wird „auftreten“, „erscheinen“; d. h. es wird Wirklichkeit werden, daß er hilft; an eine buchstäbliche Erscheinung ist dabei nicht gedacht. Eine verwandte Vorstellung ist es, wenn die unglücklichen Israeliten ihren Freundes-Gott bitten, „aufzustehen“, zu „erscheinen“, um ihnen Recht zu schaffen, ihnen im Prozeß mit der Welt zu helfen (vgl. Jes. 58, 2 u. o.).

Wie überall in solchem Rechtsverfahren wünscht auch Hiob die öffentliche Freisprechung, d. h. die Wiederherstellung. Er wünscht es nicht um des Glücks, sondern um der Ehre willen; er hat das Bedürfnis, vor Gott und Menschen wieder als gerecht dazustehen. In 19, 25. 27 ist es ihm gewiß, daß er dies erreichen, daß er also von seiner Krankheit befreit werde; in 31, 35 bleibt die Hoffnung im Hintergrund, verdeckt durch das noch Größere, die eigene Gewißheit der Unschuld. Dieser Wunsch nach Genesung und Wiederherstellung ist ganz naturgemäß, vollends in jener alten Zeit mit ihrem Ehrbegriff und ihrer Auffassung von der Krankheit. Die alte Geschichte vom frommen Hiob hatte von dieser Wiederherstellung und glänzenden Rechtsfertigung erzählt. Der Unglückliche im neuen Gedicht, sagen wir besser, der Dichter im Namen seines unglücklichen Helden, stimmt hiermit völlig überein; der Schluß der alten Erzählung hatte für ihn etwas Befreiendes. So ergab es sich dem Dichter der „Klage“ ganz von selbst, daß er sein Klagelied eröffnete mit dem Leidensbild der alten Erzählung und schloß mit ihrem Glücksbild, daß er seine Klage zwischen die beiden Hauptabschnitte der alten Erzählung einfügte.

5. Die „Klage“ als Erlebnis. Wir sagten eben, der Dichter selbst habe den Schluß der alten Erzählung als befreiend empfunden. Es drängt sich nämlich die Vermutung auf, daß die „Klage“ auf einem Erlebnis beruht und daß der Dichter mit seinem leidenden Hiob nicht nur eine bestimmte Person im Auge hatte, sondern auch eigene persönliche Züge und Gedanken mit dieser Gestalt verband. Die Kapitel 29–31 lauten wie eine Selbstbiographie, die leidenschaftlichen Anklagen gegen Gott und der stete Wechsel der Stimmung erklären sich am besten als aus der eigenen Wirklichkeit entnommen; vor allem aber muß die tiefgehende Schilderung der seelischen Bedrängnisse, Kämpfe und Siege aus eigener Erfahrung geschöpft sein, und ein solch persönliches Verhältnis zu Gott, wie es im „Hiob“ beschrieben ist, konnte nur aus dem Erleben dargestellt werden. Deswegen hat Luther geurteilt, „der hebräische Poet habe solche Anfechtungen gehabt, erfahren und beschrieben“. Und Herder sagt in seiner gehobenen Sprache: „Oder warst du der Geschichtschreiber deiner Leiden und deines Triumphs, deiner überwindenden und überwundenen Weisheit, du der glückliche Unglückliche, der Gequälte und Belohnte selbst? So hast du zum andern Mal den Klagen deines Herzens Lust gemacht und deinen Sieg über Jahrtausende und Weltteile verbreitet. Aus deiner

Asche ist auch mit diesem Buch ein Pflögel, ein verjüngter Palmbaum hervorgegangen, dessen Wurzeln das Wasser saugen. Da du, wie du wünschtest, in deinem Nest erstarbst, hat sich der Weihrauch desselben umhergebreitet, hat manche Ohnmacht erquickt, und wird sie erquicken bis zum Ende der Zeiten."

Tiefer in das Geheimnis des Dichters und seiner Erlebnisse zu dringen, bleibt uns verlag. Wir können nur ahnend uns hineinempfinden. Vom jähen Wechsel des Geschicks betroffen, mußte er erfahren, daß die Welt sich von dem Unglücklichen mitleidslos abwendet, und daß die besten Freunde den Leidenden durch Mangel an Verständnis und Mitgefühl bedrücken. Er hat den Kampf um die Ehre und um die Freundschaft Gottes durchgerungen; wie niemand ihm Liebe und Anerkennung gönnte, fand er sie bei Gott, und von Leid und Bitterkeit umhergeworfen erreichte er in dem Trost des unschuldigen Gewissens den Fels, auf dem er stehen konnte. Die Frömmigkeit dieses Mannes war so groß, daß er trotz Gottes offenkundiger Härte auf dessen Liebe und Gerechtigkeit hoffte; sie wird uns in ihrer Größe offenbar, wenn wir etwa die Frömmigkeit der in Mal. 3,14 geschilderten Hadernden daneben halten, die Gott bloß um des Nutzens willen dienten. Ihre Schranke hat sie an der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung, die in der starken Wertung des fleckenlosen Rufes zum Ausdruck kommt. Es beweist aber eine große Kraft des Geistes, daß der von schwerem Geschick Betroffene gegenüber jenen tiefeingewurzeltsten Anschauungen vom Unglück und innerhalb des sonst so gesegneten Judentums allem zum Trost seine Unschuld behauptet hat.

In manchen Zügen erinnert unser Dichter an den Propheten Jeremia. Beide Männer berühren sich in der Charakteranlage; höchst persönliche Menschen mit tiefem Empfinden und subjektivem Gefühl haben sie den Halt des Charakters durch die absolute Wahrhaftigkeit. Der junge Jeremia wundert sich, daß nirgends Wahrheit im Lande ist; er selbst legt als gereifter Mann seine Beichte offen dar, und der größte Schmerz ist ihm, daß man ihm nicht traut und ihn verdächtigt. Beide Männer erleben ein ähnliches Geschick; Einsamkeit, Verfolgung, Mißgunst von Menschen; weil sie durchaus persönliche Menschen sind, werden sie nicht verstanden. In beiden bewirkt das schmerzliche Geschick eine ähnliche Entwicklung; sie lassen sich durch nichts den Glauben nehmen, daß sie Gott doch auf ihrer Seite und zu eigen haben, und schließen sich um so inniger und persönlicher an den erhabenen Freund an. Ebenso behaupten sie beide im Kampf mit der Mitwelt ihre sittliche Ehre; es ist auch bei Jeremia ein Zug, an den wir uns gewöhnen müssen und den wir aus der Zeit verstehen, daß ihm die öffentliche Rechtfertigung, die Rache Gottes über die Feinde so großes Bedürfnis war.

So erinnern auch die Lieder Hiobs in manchem an Jeremias Worte. Offen und absichtlich bekundet unser Dichter seinen Zusammenhang mit dem großen Vorgänger, indem er die Verfluchung des Geburtstages (K. 3) an Jeremias leidenschaftlichen Ausbruch (20,14 ff.) anlehnt. Jeremias Ausbruch ist noch größer, originaler, dichterisch gewaltiger, innerlich tiefer, denn er gilt der beruflichen Vereinsamung, hier der Krankheit. Merkwürdig ist auch die Übereinstimmung zwischen Hi. 6,12 und Jer. 15,12, Hi. 6,23 und Jer. 15,10. Am deutlichsten zeigt sich die innere Verwandtschaft in Jer. 15,15–18, wo der Prophet die Klage und Anklage gegen Jahve bekennt, die die Not seiner Seele ihm einmal ausgepreßt hat.

6. Die Absicht des Verfassers. War der Verfasser, wie wir annehmen, mit seinem persönlichen Erleben an der Dichtung beteiligt, so schrieb er sie in erster Linie für sich selbst. Er will sich aussprechen, dem gepreßten Herzen Luft machen, seine Stimmung gegen Gott und gegen die Menschen bekennen; er muß seinen qualvollen Seelen Schmerz in leidenschaftlichen Klagen ausstoßen, um ihn zu überwinden und wieder ins seelische Gleichgewicht zu kommen. Er beschreibt, wie es einem Leidenden zu Mut ist und wie es einem Leidenden geht, wie mitleidslos die Welt ihm begegnet. Er protestiert zugleich gegen das gewohnte Verfahren mit den Leidenden, gegen Scheintrost und falsche („ärztliche“) Seelenbehandlung, die nur verwunden und die die Härte und Ungerechtigkeit Gottes als verdoppelt erscheinen lassen; er protestiert vor allem gegen die Ruhe der „Weisen“, die meinen, es zieme sich nicht zu klagen und zu

stürmen. „**Mein Recht auf Klage**“ könnte man diese Lieder überschreiben, und deswegen — nicht bloß wegen der lebhaften orientalischen Art im allgemeinen — ist die „Klage Hiobs“ so leidenschaftlich gehalten. Gegenüber einer weitverbreiteten Regel seiner Zeit, daß Anstand und Form die Hauptgebote des Lebens seien, will er sagen: das Herz will leben und soll leben; „wer ertrinkt, der schreit um Hilfe“ und „in harter Zeit weint man“; das ist der Natur gemäß. So klagt er gegen Gott und Menschen und will klagen, denn so ist es ihm ums Herz gewesen. Und so klammert er sich in höchster Not an Gott an. Nach dem Urteil Gottes und der Menschen als Sünder gezeichnet, wehrt er sich dagegen und wendet sich zuletzt von allen Menschen ab allein an Gott.

Das Aussprechen erleichtert ihm die Gegenwart. Außerdem will er für die Zukunft schreiben. In 19,23 läßt er uns in die Werkstatt seines Dichtens hineinschauen; er schreibt das Zeugnis seiner Unschuld nieder und setzt seinem lauterem Leben (besonders in K. 29—31) ein Denkmal, damit die Nachwelt ihm die Ehre gebe, die ihm die Mitwelt versagt¹⁾. Tatsächlich hat sein Buch diesen Zweck erfüllt. Wenn wir auch Namen und Leiden dieses „Hiob“ nicht mehr kennen, so hat er doch in der Geschichte der Menschen mit zu denen gehört, deren unschuldiges Geschick die Menschheit von jener unseligen Auffassung des Leidens befreit hat.

War der Dichter nicht selbst der Leidende, wollte er über fremdes Unglück berichten, das sein mitfühlendes Herz überwältigt hatte, dann drängte ihn das Mitleid und das psychologische Interesse, diesen Fall schriftstellerisch festzuhalten. Der Hiob der Volksgeschichte reizte ihn, an dem dort angefangenen Faden fortzuspinnen. Weil er aber zu deutliche Gegenbeispiele gegen die dort behauptete kindlich einfache Ergebung kennt, zeichnet er einen seelisch ganz anders gearteten Menschen, der zwar im Grund seines Herzens Gott nicht fahren läßt, aber den Widerspruch gegen Gott lebhaft zum Ausdruck bringt. Der Dichter mochte dann zeigen wollen, wie herb es für einen Frommen war, inmitten schweren, ungerechtfertigten Unglücks an Gott festzuhalten; er mochte einen besonders schwierigen Fall aus der Erfahrung herausgreifen, nicht um irgendwie einen Weg zu weisen oder auch nur eine Lösung der Schwierigkeit zu versuchen, sondern um sie in ihrer ganzen Größe aufzudecken und den schwächlichen Bemühungen, Glaube und Erfahrung (nach Art der Freunde) zu versöhnen, die rauhe Wirklichkeit entgegen zu setzen.

7. „**Hiobs Klage**“ kein Lehrgedicht. Die herkömmliche, heute noch weitverbreitete und hartnäckig behauptete Meinung ist eine ganz andere als die eben von mir vorgetragene. Man sagt, das Buch Hiob sei ein „Lehrgedicht“, der Verfasser sei ein Weisheitslehrer gewesen, das Buch gehöre zur Weisheitsliteratur (Chokmaliteratur) wie die Sprüche und das Buch des Jesus Sirach. Im letzten Grund rührt diese Meinung von dem allgemeinen Glauben her, daß die Bibel als Offenbarungsbuch ein Lehrbuch sei, und daß ein solches Buch wie Hiob doch gewiß nur wegen der positiven Lösung des Leidensproblems geschrieben sein könne, so wie sich sonst in der Bibel solche positive Lösungen des Leidens finden („zuletzt wird es dem Frommen wohl gehen“, der Fromme wird durch das Leiden erzogen, das Leiden des Frommen ist stellvertretend usw.). Auch wirkte der Einfluß der Elisha-Keden K. 32—37, die in der Tat lehrhaft sind, aber jetzt allgemein als spätere Zutat betrachtet werden.

Diese Auffassung des Buches als Lehrgedicht ist unmöglich. Schon das fremdet, daß über Problem und Zweck des angenommenen Lehrgedichtes die Meinungen der Ausleger weit auseinander gehen, daß ganz verschiedene „Lösungen“ vorgeschlagen werden. Die einen finden ein mehr theoretisches Problem (die Gerechtigkeit des göttlichen Weltregiments oder das Problem des Unglücks; der Verfasser wolle gegenüber herkömmlichen Anschauungen zeigen, daß Gott mit dem Leiden des Frommen einen guten Zweck verfolge bzw. daß das Unglück nichts mit der Sünde zu tun habe); andere entdecken ein praktisches Problem (Wie soll der Fromme leiden? Soll der Fromme dem Vergeltungsdogma zu lieb im Widerspruch mit seinem guten Gewissen die Schuld in sich suchen, seine Unschuld und damit seine Ehre dem Dogma opfern?).

¹⁾ Vgl. Tobit 12,20.

Wer die K. 3–31 und 38 ff. unbefangen liest, wird bemerken, daß nirgends eine Lösung gesucht und ausgesprochen ist und daß nirgends ein Problem entwickelt wird. Vor allem wird das landläufige Dogma jener Zeit, daß das Leiden von der Sünde herrührt, nirgends widerlegt, sondern überall als Tatsache vorausgesetzt und festgehalten, also der Schluß gezogen, daß solches Leiden über den Frommen nicht kommen sollte. Die beiden Gruppen – die Freunde und Hiob – vertreten nicht zwei verschiedene Anschauungen, sondern durchaus, von Anfang bis zum Schluß, die gleiche. Sie sind darin einig, daß das Leiden von Gottes Zorn und von der Sünde abgeleitet wird, daß also der Unglückliche als Sünder vor der Welt dasteht. Das ist gerade Hiobs Schmerz, deswegen verlangt und erhofft er bis zum Schluß die äußere Wiederherstellung und die öffentliche Rechtfertigung. Hiob (und in ihm der Dichter) ist sich völlig klar darüber, daß das Leiden von Gottes Zorn herrührt, eine andere Ursache kennt er nicht und ein Zweck des Leidens wird nirgends gezeigt. Auch in der allgemeinen Sache der Weltregierung ist ihm nicht etwa Gottes Gerechtigkeit ein Problem, sondern die Ungerechtigkeit Gottes ist ihm Gegenstand der Klage; er grübelt nicht, weder im eigenen noch im allgemeinen Fall, über den Zwiespalt zwischen Glaube und Erfahrung oder sinnt auf eine Lösung, sondern er spricht Anklage, Klage und Bitte an Gott um Änderung seines Verhaltens. So bleibt in „Hiobs Klage“ das Leiden ein Rätsel ohne Lösung, ein Hindernis des Lebens, weil eben der Dichter nicht eine Lehre, sondern eine Klage geschrieben hat und schreiben wollte. Auch in K. 38 ff. wird nicht etwa die Gerechtigkeit Gottes bewiesen, sondern seine Größe demonstriert und das Rätsel, das Geheimnis in vollem Umfang behauptet¹⁾.

Unmöglich kann es weiter die Absicht des Dichters gewesen sein, den leidenden Hiob von K. 3 ff. als Vorbild zu zeichnen, denn Hiobs bittere Klagen und Anklagen sind erschütternd, begreiflich, aber nicht vorbildlich. Die ganze Dichtung ist überhaupt viel zu erregt, um lehrhaft sein zu können. Auch handelt es sich im „Hiob“ nur um den persönlichen Fall, nicht um die allgemeine Frage; der individuelle Fall ist nicht die Basis, auf der das allgemeine Problem aufgebaut wäre; allgemeine, sachliche Erwägungen sind nur selten eingestreut und dienen einzig und allein dazu, die persönliche Anklage und Bitte zu verstärken. Hiob ist so gut wie ausschließlich mit seinem eigenen Geschick beschäftigt; nirgends stellt er den allgemeinen Satz auf, man dürfe aus dem Leiden nicht den Schluß auf Sünde ziehen, sondern er verfolgt sein rein persönliches Anliegen, daß man bei seinem Leiden die Ursache nicht in seiner Schuld finden dürfe. Aber auch die Freunde reden aus persönlichen Gründen und für den besonderen Fall (vgl. z. B. K. 11); auch ihre sachlichen Äußerungen sind persönlich gemeint und inhaltlich daher wenig abwechslungsreich; die Plerophorie der Anklagen Hiobs suchen die Freunde durch die Plerophorie rückhaltloser Verteidigung Gottes zu überbieten; Hiobs Beschwerden werden nicht widerlegt, sondern aus moralischen Bedenken und mit moralischen Sätzen niedergeschlagen; erschrocken über Hiobs Frivolität suchen sie sich durch den Lobpreis Gottes zu salvieren, damit sie nicht (als Freunde des Gottgeschlagenen) mit ins Unglück hineingezogen werden. Ihre Polemik will Hiob nicht von seiner Anschauung über Gott, sondern vor allem von seiner Stimmung gegen Gott abbringen, und sie empfehlen ihm überall das richtige Verhalten gegen den Höchsten als Voraussetzung neuen Glückes. So ist auch der Ton des Wechselgesprächs durchaus persönlich und animiert, was zu einer lehrhaftesten Auseinandersetzung nicht passen würde. Der dramatische Fortschritt besteht nicht in der Anschauung, sondern in der Stimmung und der persönlichen Beurteilung. Es sind nicht theoretische Ansichten, die in ernsthafter Debatte abgewogen werden, sondern die Parteien machen sich gegenseitig lebhaft moralische Vorwürfe, und die Äußerungen der beiden Seiten bewegen sich nicht auf dem Gebiet des Erkennens, sondern auf dem des Gefühls und des Willens (als Trost, Zurechtweisung, Entrüstung, Beleidigung, Anklage, Bitte usw.)

Also hat der Verfasser – ob er nun Selbsterlebtes oder fremdes ihm nahegehendes

¹⁾ Dies füge ich für solche Leser hinzu, die K. 38 ff. nicht von K. 3–31 abtrennen wollen.

Leid beschreiben wollte — nicht aus irgend einer moralischen oder dogmatischen Absicht sein Werk verfaßt. Er wollte nicht etwa die Gestalt eines Frommen, der trotz allem Schwestern an Gott hielt, als Vorbild zeichnen oder die Anweisung geben, wie man leiden oder wie man seine Ehre behaupten solle; dazu ist die Dichtung zu persönlich und zu wenig lehrhaft, auch ist der Charakter des Helden nicht auf andere Fälle übertragbar und gar nicht allgemein vorbildlich. Noch weniger wollte der Verfasser ein theologisches Lehrgedicht schreiben, so wenig wie die Sänger der Klagepsalmen!). Der Dichter von Hi. 3 ff. war kein Weisheitslehrer, sondern das Gegenteil davon: die „Freunde“ sind Weise und Weisheitslehrer, der Dichter ist ihr Gegner. Er will keine Lösung geben. Und doch ist eine Lösung vorhanden selbst in diesem stürmischen Buch, nicht eine gelehrte, sondern eine erlebte Lösung. Von Schmerzen gepiegt, von Menschen verworfen, von Gottes Gerechtigkeit verlassen, klammert sich der Leidende an Gottes Liebe an, das „Dennoch!“ ringt sich durch. Es ist in Hiob noch unausgesprochen, in Ps. 73 bricht es offen hervor. Das ist in der Tat eine grandiose Lösung des Leidens: das Leiden zerbricht alle Stützen, auch den bisherigen Gottesglauben, und erzeugt eine ganz einzigartige Gottessehnsucht und Gottverbundenheit. Und zwar erzeugt das Leiden diese seelische Kraft eben deswegen, weil es als Strafleiden, als Zornesleiden geglaubt wird und deswegen Rätsel bleibt.

8. Die **schriftstellerische Form**. Der Verfasser verfolgt, wie wir in Nr. 6 sahen, einen doppelten schriftstellerischen Zweck; sein „Hiob“ will die Klage seines betäubten Herzens kundgeben und er will seine Ehre im Kampf gegen die ihn verdächtigende Mitwelt behaupten. Auch hat der Dichter erlebt oder gesehen, wie Menschen, Freunde, das Leiden erschwerten. So schreibt er die „Klage“ als Gespräch mit drei Freunden²⁾. Die „drei Freunde“ stellen die Mitmenschen, die Mitwelt dar; die Dreizahl, die altheilige, symbolische Zahl, ist auch hier als Bild gewählt; die „drei“ Freunde repräsentieren die Mitmenschen (oder eine gewisse Gruppe von Mitmenschen im allgemeinen), und da sie als geschlossene Gruppe in Dreizahl dem einsamen Leidenden gegenüberstehen, bilden sie die erdrückende Mehrheit, wie sie auch in Wirklichkeit dem Unglücklichen vermehrte Last auflegen. „Freunde“ sind sie genannt, weil der Dichter solches Leid tatsächlich von Freunden erfuhr, oder weil er sagen wollte, daß selbst Freunde in solch harter, verständnisloser Weise mit dem Leidenden umgehen; vielleicht bezeichnet er die Drei auch deswegen als „Freunde“, weil sie im allgemeinen mit „Hiob“ auf gleicher Grundlage der Religion und Weltanschauung stehen. Es ist auch nicht völlig ausgeschlossen, daß der Dichter in die Aussagen der drei Freunde teilweise die ängstlichen, seiner leidenschaftlichen Klage widerstreitenden Stimmen seines eigenen Herzens mit hineinlegt, während er den „Hiob“ die Haupttöne seines Herzens wiedergeben läßt³⁾.

¹⁾ Auch künstlerisch entspricht der Ausdruck „Lehrgedicht“ nicht dem vollen Wert des hochbedeutenden Wertes (sowohl K. 3–31 wie K. 38 ff.). Ein Vergleich des Gesprächs mit dem philosophischen Dialog der Griechen, Inder und Rabbinen (s. Fries, das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon 1904) trifft daher nur entfernt zu. Doch soll nicht geleugnet werden, daß der Verfasser leise an die antike Sitte der Schulgespräche gedacht habe, als er die literarische Form für seine „Klage Hiobs“ wählte.

²⁾ Die „drei Freunde“ gehören nicht zur alten „Geschichte vom frommen Hiob“, sondern zur „Klage“. Manche denken, die alte Geschichte sei uns nur unvollständig überliefert; sie habe ursprünglich noch davon erzählt, wie die drei Freunde (ähnlich dem Weib) dem Dulder zum Abfall von Gott geraten hätten und deswegen dann von Jahve getadelt worden seien 42,7. Aber die Erzählung 1.2,1–10 42,10–17 ist ganz lückenlos. Die ursprüngliche Geschichte erzählt davon, das Hiobs Brüder und Schwestern und alle seine Bekannten kamen (42,11); das ist ein Seitenstück zu den drei Freunden. Während sodann in der alten Geschichte K. 1 f. die gesprochenen Worte immer metrisch gegeben werden, ist dies bei den Worten in 42,7–9 nicht der Fall; sie erweisen sich also als nicht zu der ursprünglichen Geschichte gehörig. Auch will diese nicht, daß Hiob so lange im Elend blieb, nachdem doch die Probe bestanden war. Umgekehrt ist es ein seiner schöpferischer Zug des Dichters der „Klage“, die drei Freunde als menschlichen Widerpart Hiobs einzuführen.

³⁾ Vgl. das Gespräch der zwei Seelen in Ps. 42. Auch die Literatur anderer Völker und Zeiten bietet Beispiele für solche Zwiesprache zweier Seelen, dargestellt

Die Aufnahme der drei Freunde entspricht einem doppelten schriftstellerischen Motiv. Einmal wird dadurch der innerliche Vorgang veranschaulicht, wie die Menschen den Leidenden von Gott abbringen, sodaß die alleinige Hilfe Gottes sich um so wirksamer heraushebt. Das seelische Erlebnis erscheint als der Kampf des Leidenden mit den Mitmenschen, die ihn von Gott trennen und um die Ehre bringen wollen. Die Bezweifelner der Unschuld werden selbst ins Feld geführt und die Behauptung der Unschuld ihnen gegenüber erweist sich in ihrer vollen Notwendigkeit. Zugleich gewinnt der Dichter durch die Darstellung der Klage als eines Gesprächs äußerlich das dramatische Moment; die Klage erscheint nun als seelischer Prozeß, gesteigert durch die Zwischenreden; der Fortschritt der Stimmung bei aller Unruhe des stürmischen Herzens ist außerordentlich fein gezeichnet.

Der eigentümliche Stoff des rein seelischen Prozesses brachte es mit sich, daß der Dichter keinen einheitlichen literarischen Stil fand. Einerseits besteht „Hiobs Klage“ aus Liedern, die Herztöße, habendernde Fragen, sehnsüchtige Bitten, bittere Klagen enthalten, wie sie andere Dulder in psalmartigen Liedern, gleichfalls aus eigenem Erleben heraus, ausgesprochen haben (vgl. Psalm 13. 22. 38. 39. 88. 102; Klage 3, 1 ff. usw.); daneben finden sich elegische Lieder, Konfessionen (ähnlich den Unschuldpsalmen), Hymnen. Unverkennbar ist die Ähnlichkeit der Lieder der „Klage Hiobs“ mit den Psalmen. Besonders nah verwandt ist der schwermütige Psalm 88, in dem der Dichter verzweifelnd fragt, warum Gott ihn verwerfe, alle Freunde ihm genommen habe, ihn zum Abscheu aller mache, und wo der Dichter in seiner großen Not, von Gottes unbegreiflichem Zorn niedergeworfen, doch nur zu Gott sich wenden kann. Auch die sprachlichen Berührungen zwischen einzelnen Psalmen und Hiobs „Klage“ sind teilweise auffallend, vgl. z. B. Ps. 39, 14 und Hi. 10, 20, 7, 19, 14, 6. Andererseits hat die „Klage“ als Ganzes dramatische Anlage, wobei Hiob, die drei Freunde und im Hintergrund Gott die sich bewegenden Gestalten sind. „Es ist schier, wie man ein Spiel agiert, in welchem etliche Personen eingeführt werden, da einer mit dem andern redet und disputiert, wie es ihm ums Herz ist“ (Luther). Ein eigentliches Drama konnte und wollte der Dichter nicht schreiben, denn es handelte sich ihm nur um seelische Konfessionen. So wählte er die ganz eigenartige Form des **Hebräischen Wechselgesprächs**, mit dem er dem Bedürfnis der Klage wie dem des fortschreitenden seelischen Kampfes gerecht werden konnte.

Es liegt in diesem Doppelcharakter des Hebräisch-Dramatischen begründet, daß die dramatische Anlage nicht straff ist. Neben dem verborgenen, leise durchdringenden Fortschritt zeigt sich ein fortgesetzter Gefühlsumschlag, ein unaufhörliches Hin- und Hergerissenwerden von Licht in Finsternis, von Bitten zu Anklagen, von Hoffnung zum Verzagen, ein sprunghaftes, scheinbar unmotiviertes Übergehen von einer Stimmung zur andern, namentlich ein Aufgeben von bereits errungener Gewißheit, wie z. B. der Dichter nach der Hoffnung in K. 14, nach der Zuversicht in K. 16 und 19 in neuen Aufrühr und stürmische Wallung gerät. Auch dies erklärt sich wohl leichter bei der Annahme, daß der Dichter Selbsterlebtes beschrieben hat. Wäre er dem Leiden kühler, nur als feiner, mitfühlender Beobachter gegenübergestanden oder hätte das Erlebnis schon völlig hinter ihm gelegen, dann hätte wohl der Dichter in ihm gesiegt und einen kunstvollen, einheitlich geschlossenen Aufbau des seelischen Dramas geschaffen. Auch der abrupte Schluß K. 31 erklärt sich aus dem Erleben; der leidbewegte Dichter, nachdem er alles versucht und alles dargestellt hat, schließt mit dem Ruf: Und ich bin dennoch unschuldig! Hier stehe ich und bezeuge es vor Gott und vor Menschen!

9. Ort und Zeit des Verfassers. Die israelitischen Schriftsteller haben uns fast alle über ihre Lebensumstände im Dunkeln gelassen. Auch bei diesem Verfasser wissen wir nichts Näheres. Wir können nur vermuten, daß er in Palästina gewohnt hat. In alte Zeit reicht er nicht zurück. Die ganz persönliche Haltung in Gefühl und Anschauung, die Beschäftigung mit dem Seelenleben und vor allem die kunstvolle Darstellung seelischer Prozesse rücken vielmehr die Dichtung in ziemlich späte Zeit in besonderen Stimmen oder Gestalten, vgl. das ägyptische Gedicht vom „Lebensmüden“, ein Wechselgespräch zwischen dem Lebensmüden und seiner lebensmutigeren Seele, oder Goethes *Clavigo* (Carlos-Clavigo) u. a.

herab (c. 300 v. Chr.). Wenn in Babylonien oder Ägypten verwandte Werke tausend Jahre vor Chr. möglich waren, so gingen auch dort lange Kulturperioden voraus, ehe das geistige Leben diese Höhe erreicht hatte. Irgend welche nationale Beschränkung zeigt der Dichter im Inhalte seiner „Klage“ nicht; er redet vom Menschen, von der menschlichen Seele; nicht einmal den nationalen Gottesnamen gebraucht er, er hat wohl absichtlich allgemeine Namen gewählt, um seiner Dichtung den allgemeinen menschlichen Stempel zu geben.

10. **Text und Übersetzung.** Die ganze „Klage“ hat die Form von Gedichten wie die Psalmen. Der hebräische Vers ist wie der deutsche akzentuierend (nicht quantifizierend), d. h. er besteht aus unbetonten und betonten Silben, oder was dasselbe ist, aus Senkungen und Hebungen (nicht aus kurzen und langen Silben); die Verse beginnen mit Senkungen. Die hebräischen Gedichte haben meist kein reines Versmaß, weder das jambische noch das anapästische; die Zahl der Senkungen zwischen den Hebungen wechselt stark, mit Absicht oder mit Willkür. Die Gedichte von „Hiobs Klage“ haben meist dreihellige Zeilen, sie sind meist doppelzeilig (bisweilen auch dreizeilig); die Gedichte gliedern sich in ungleiche Abschnitte, vereinzelt hebt sich ein kunstvoller Strophenbau heraus (K. 3; vgl. dann 38 ff.). Der Reim ist nicht verwendet. Die dichterische Form bringt es mit sich, daß die Sprache mitunter gedrängt, mitunter durch Füllwörter gehäuft, der Sinn recht schwer verständlich ist.

Die deutsche Übersetzung soll zum Ausdruck bringen, daß „Hiobs Klage“ aus Gedichten besteht. Ich habe in der Hauptsache das vierfüßige jambische Versmaß gewählt (vermischt mit einzelnen Anapästen), weil es dieser hebräischen Dichtung am meisten entspricht. Der Wechsel in der Verwendung des männlichen und des weiblichen Schlusses soll der hebräischen Mannigfaltigkeit wenigstens in beschränktem Umfang Rechnung tragen. Die lose Form des hebräischen Verses im einzelnen nachzuahmen, wäre künstlich; eine lose, halbprosaische, halbpoetische Form würde dem hebräischen Bau vielleicht buchstäblicher gleichen, wirkt aber un schön und verdeckt den dichterischen Charakter des Ganzen. Der Wechsel in der Stimmung und im Bau der einzelnen Gedichte muß, wie es ursprünglich vom Dichter gedacht war, durch den Wechsel des Vortrags zum Ausdruck kommen.

Der Text ist nicht gut erhalten. Manches blieb in der Übersetzung unberücksichtigt, weil es als spätere Zutat erscheint, als fromme Korrektur oder als sachlich gleichlautende Auffüllung; manches (Unwesentliche) ließen wir zur Erleichterung für den heutigen Leser weg. Die K. 22 ff., wo Elifas zum dritten Mal anhebt, sind offenbar besonders stark in Unordnung. Elifas hält noch eine längere Rede 22, von Bildad sind ein paar abgerissene Worte erhalten 25,1–6, von Sofar hört man nichts mehr, Hiob redet ermüdend lang 23 f. 26. 27. 28 und vielfach in Worten, die gar nicht zu seinen sonstigen Äußerungen stimmen (vgl. 26. 27, 7–23). Wer glaubt, daß der Dichter einen völligen „dritten Gesprächsgang“ geschrieben habe, muß annehmen, daß Verschiedenes verloren gegangen sei (Bildads weitere Ausführungen, Sofars ganze Rede). Wahrscheinlicher ist aber, daß der Dichter keinen „dritten Gesprächsgang“ wollte, sondern nach dem Auftreten des Elifas K. 22 in feiner Absicht die Freunde verstummen ließ und nur noch Hiob zum wirklichen Schluß das Wort erteilte K. 27,1–6. K. 29–31. Die übrigen Kapitel (23–28) enthalten teils Stücke, die zu früheren Reden gehören (K. 23 zu K. 6 f., K. 25 f. zu K. 8; 9, 2 geht auf 25, 4 ein)¹⁾, teils spätere Zutaten. K. 24 besteht ganz aus fremden Bestandteilen: die Verse 24,1–4. 9 f. 12 b. 22–25 sind eine Klage über Gottlose und über Gottes schützendes Eintreten für sie; V. 18–21 reden vom Gericht des Gottlosen (?); außerdem stehen da hineingeschnitten zwei kostbare Liedchen über Zigeunerbeduinen (24,5–8. 11 f., vgl. das poetisch weniger wertvolle, inhaltlich verwandte Stück 30,2–8) und über „Eichthene“ (24,13–17). Die Zigeuner sind ganz aus dem Leben gezeichnet, wie man sie heute

¹⁾ Diese Stücke fielen einmal aus und wurden später hinter K. 22 (nicht etwa hinter 31) eingereiht, weil man richtig erkannte, daß sie zum Wechselgespräch gehörten, also vor das Schlüsselwort Hiobs; so bilden sie jetzt eine Art Anhang zum Wechselgespräch K. 4–22.

etwa in der Nähe von Jericho findet¹⁾. In K. 27,7–23 ist ein Lied über den Gottlosen (vgl. K. 15. 18. 20) eingeschaltet; solche Lieder waren beliebt und leicht anzufertigen; es ist dichterisch nicht übel. Das Lied über die Weisheit K. 28 stellen wir zum Kapitel „Weisheit“; hier im Hiob ist es Zutat, von einem Späteren, der sich mit der Frage des leidenden Menschen befaßte, eingefügt, um zu sagen, daß der Mensch dieses Rätsel nicht verstehen könne, weil er die Weisheit nicht habe. Scheidet man alle diese fremden Stücke aus, so folgt 27,1–6 unmittelbar auf K. 22 und eröffnet K. 29–31, was vorzüglich stimmt.

So wie die Dichtung jetzt verläuft, macht sie gegen den Schluß den unverschuldeten Eindruck der Ermüdung. Entfernt man die späteren Zutaten und fügt die verirrten Stücke an richtiger Stelle ein, so wird der pyramidale Abschluß sichtbar. Wir suchten überall den ehemaligen Bau der Dichtung wiederherzustellen, um ihre ursprüngliche dramatische Schönheit und Natürlichkeit wieder zu finden.

2 ¹¹Drei Freunde Hiobs hörten das ganze Unglück, das über ihn gekommen war, und machten sich auf, ein jeder von seinem Wohnort, Elifas von Teman, Bildad von Schuch und Sofar von Naama; und sie verabredeten sich, miteinander zu reisen und ihm ihr Mitleid zu zeigen und ihn zu trösten. ¹²Wie sie von ferne ihre Augen aufhoben, da kannten sie ihn nicht mehr, und sie fingen an zu weinen, zerrissen ihr Gewand und warfen Staub über sich auf ihr Haupt. ¹³Und sie saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte lang und keiner sprach ein Wort zu ihm, denn sie sahen, daß das Leid überaus groß war.

3 ¹Da tat Hiob seinen Mund auf, verfluchte seinen Tag, ²hub an und sprach:

³Hinweg der Tag, da ich geboren,
die Nacht, die sprach: ein Sohn ist da!

⁴Weh jenem Tag! er bleibe dunkel,
nicht frage nach ihm der Höchste droben,
nicht strahl ihm auf der Morgenglanz!

⁵Die schwarze Urnacht soll ihn freien²⁾,
die Wolken auf ihm lagern bleiben,
die Tag³⁾verwünscher⁴⁾ schrecken ihn!

⁶„Nicht zähl!“ er zu den Jahrestagen,
nicht gelt’ er in der Monde Schar!

⁷Weh jener Nacht! unfruchtbar sei sie,
kein Jubel soll in ihr aufkommen,
⁸nur Fluch⁵⁾ der kundigen Drachenwecker⁶⁾!

¹⁾ Wilde Esel in der Wüste,
streifen in der dürrer Steppe,
suchen Beute für die Kleinen,
Brot für ihre junge Brut,
⁶ernten nächtlich auf den Feldern,
klopfen ab des Reichen Weinberg,
¹¹pressen Öl auf fremder Halde,

Kellern treten sie und schlürfen;
⁷liegen nackt auf dem Boden,
unbedeckt in Nacht und Wetter,
⁸triefen von der Berge Regen,
obdachlos am Fels sich klammernd;
¹²aus der Stadt jagt man sie fort
und die Kinder schrein vor Hunger.

²⁾ Wörtlich „sich auslösen“ = „in Besitz nehmen“.

³⁾ Die Zauberer verstehen die Formeln, mit denen man den bösen Drachen aufreizt; durch den Drachen kommen die Finsternisse (Sonnens- und Mondfinsternisse).

- ⁹Auslöschen ihre Morgensterne,
 vergebens harre sie auf Licht,
 des Frührots Wimpern sehe sie nicht!
¹⁰Weil sie meines Lebens Tor nicht schloß
 und mich nicht barg vor all dem Leid.
 * *
- ¹¹Warum starb ich nicht von der Mutter weg,
 daß ich gestorben, kaum geboren?
¹²warum nahm ein sorgender Schoß mich auf
 und Brüste, daß ich trinken mußte?
¹⁶warum ward ich nicht eine Fehlgeburt,
 eins von den Kleinen, die nicht leben?
- ¹³Dann läg ich jetzt und hätte Ruhe,
 ich schlief – wie wär mir so wohl! –
¹⁴bei Königen und Weltregenten,
 die Pyramiden sich gebaut,
¹⁵bei jenen goldberühmten Fürsten,
 die sich ihr Schatzhaus stolz geschmückt!
- ¹⁷Dort wo die 'Lauten' stille werden
 und alle Lebensmüden ruhn,
¹⁸wo die Gefangnen sorglos gehen,
 von keines Treibers Ruf erschreckt;
¹⁹vornehm und nieder ist hier gleich,
 der Knecht ist frei von seinem Herrn.
 * *
- ²⁰Warum verlängert Er das Leben,
 den Tag dem todbetrübten Geist,
²³dem Menschen, der im Dunkeln tastet,
 dem doch Gott selbst den Weg verzäunt?
²¹Die ausschaun nach dem Tod – vergebens!
 ihn graben wie den tiefsten Schatz,
²²die wünschen, daß der 'Stein' sie decke,
 die jauchzen, wenn's zur Grube geht!
- ²⁴Ach, ' ' Seufzen ist mein Brot geworden
 und Klaggeschrei mein einzger Trank.
²⁵Fürcht ich etwas, so muß ich's leiden,
 und was mich ängstigt, ist schon da;
²⁶ich darf nicht ruhen, nicht aufatmen,
 nicht rasten, so kommt neue Pein!

4¹ Da antwortete ihm Elifas und sprach:

²Ist es erlaubt, ein Wort zu reden?
 hier still zu sein, fällt freilich schwer.

³Wieviele hast du selbst ermuntert,
 so manchen schwachen Arm gestählt!

- 4 Wenn einer sank, hobst du ihn wieder,
 die müden Kniee stärktest du;
 5 jetzt da's an dich kommt, bist du mutlos,
 da du's erfährst, verzweifelst du?
 6 Hilfst dir denn nicht dein frommes Wesen,
 schützt dich nicht deine Ehrbarkeit?
 7 Sind je Unschuldige verdorben,
 ging auch ein Redlicher zu grund?
 8 Die Unrecht pflügen, Böses säen,
 die ernten's auch. So weiß ich es.
 9 Verweht sind sie vom Atem Gottes,
 durch seinen Zornhauch sterben sie.
 10 Der Löwe brüllt mit wilder Stimme
 11^b und seine Jungen streifen stolz –
 11 da muß er elend Hungers sterben,
 10^b den Jungelweib bricht man das Gebiß!

* *

- 12 Ich ward geheimen Worts gewürdigt,
 von Ihm ein Flüstern ich vernahm,
 13 im Wundertraum bei Nachtgesichten,
 wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt;
 14 ein Schrecken fuhr in mich, ein Zittern,
 es ging mir durch durch Mark und Bein,
 15 ein Wehen zog an mir vorüber,
 ein Schauer schüttelt' meinen Leib,
 16 da stand – ich konnt es nicht erkennen,
 vor meinem Auge schwebt ein Schatten,
 und ich vernehm ein lautlos Sprechen:

- 17 „Ist je vor Gott ein Mensch gerecht,
 ist einer vor dem Schöpfer rein?
 18 Traut er doch seinen Dienern nicht,
 die Engel sind nicht tadelfrei!
 19 Nun vollends gar der Lehmhausmensch,
 der Sterbliche, aus Staub gebaut,
 wie eine Motte leicht zerdrückt,
 20 in einem Tag dahingerafft
 und unvermerkt für immer weg,
 21 des 'Zeltpfloß' rasch ist ausgetan,
 verlöscht sein Licht, er weiß nicht wie!“

* *

- 5 1 Ruf immerzu, wer wird dich hören,
 zu welchem Heil'gen willst du schrein?
 2 Der Tor verdirbt am eignen Jammer,
 es tötet ihn das Herzeleid.
 3 Ich sah einen Toren am Boden, 'entwurzelt',
 sein Haus war plötzlich 'eingestürzt';
 4 da standen seine Kinder hilflos,
 ganz ohne Anwalt, ohne Schutz;

⁵nun aß ein Hungeriger sein Erbe,
ein 'Durstiger' erlabt' sich dran.

⁸Ich würde recht an Gott mich wenden,
ihm stellt ich meine Sach' anheim!

⁹Der herrlich, unerforschlich waltet
und Wunder wirktet ohne Zahl,

¹¹daß Niedrige zu Ehren kommen,
Gebeugte hocherhoben gehn;

¹²Der hintertreibt den Plan der List'gen,
daß nimmermehr ihr Werk besteht,

¹³Der fängt im eigenen Neß die Klugen,
der Schlaunen Rat sich überstürzt,

¹⁴daß sie bei Tag auf Dunkel stoßen,
am Mittag tappen wie in der Nacht.

¹⁵Vor ihrer Gier schüßt er den 'Sagen',
den Armen vor der starken Faust.

¹⁶So wird der Niedrige getröstet,
die Bosheit aus der Welt geschafft!

* *

¹⁷Wohl dem, der Gottes Zucht erfahren;
verschmäh drum seine Mahnung nicht!

¹⁸Denn er verwundet und verbindet,
von seiner Hand kommt Schlag und Heil.

¹⁹In sechs Drangsalen schont er deiner,
in sieben dich kein Unheil trifft;

²⁰in Hungersnot feit er dein Leben,
im Krieg vor der Gefahr des Schwerts,

²¹vor gift'ger Zunge bist du sicher,
nicht bangst du, wenn Verheerung kommt;

²³die Steine meiden deinen Acker,
das Wild gar ist dir zugetan¹⁾.

²⁴So atmet Frieden deine Hütte,
du missest nichts in deinem Reich,

²⁵die Zahl der Kinder siehst du wachsen,
wie Gras im Feld ist dein Gesproß.

²⁶Voll ausgereift gehst du zum Grabe,
wie Garben, zeitig eingeführt!

²⁷So ist's, so haben wir's ergründet;
so laß dir's sagen, nimm's zu Herzen!

6 ¹Da antwortete Hiob und sagte:

²Ach würde doch mein Gram gewogen
und meine Qual sei das Gewicht!

¹⁾ Bilder des größten Glücks und Segens (vgl. Hof. 2,20); wörtlich: „Mit den Steinen des Feldes hast du einen Bund, und das Wild des Feldes lebt im Frieden mit dir.“ Das Bild vom steinlosen Acker, in Palästina besonders verständlich, erinnert an die Sage, die anderwärts von einem Acker berichtet wird: wenn der Pflug ihn berührte, schwand das Gestein, als ob es der Wind entführte.

³S'ist schwerer als der Sand am Meere,
drum redet wohl mein Mund verwirrt.

⁴Ich bin durchbohrt von Gottes Pfeilen,
mein Odem trinkt ihr tödlich Gift;
es 'ängstigen' mich Gottes Schreden,
⁷mein Herz sich nicht mehr 'stillen' läßt.

⁵Schreit über grüner Au der Esel
und brüllt der Stier bei frischem Heu?

⁶Wem schmeckt die ungesalzne Speise?
wer liebt den faden Eierschleim?

* *

⁸Ach, daß mein Flehen Gnade fände,
daß Gott erfüllte meinen Wunsch!

⁹Er schneide, will er mich zermalmen,
den Lebensfaden rasch entzwei!

¹⁰Dann wär' mir doch ein Trost gelassen,
ich jubelt' auf im wilden Schmerz!

¹¹Hab ich noch Kraft, um auszuhalten,
was hab ich vor mir, das mich lockt?

¹²Bin ich von Stein, das zu ertragen,
bin ich ein ehernes Gebild?

¹³Nein, 'aller Mut ist mir geschwunden'
und jede Hoffnung ist dahin!

* *

¹⁵Meine Freunde sind wie der trügende Bach,
wie ein Wasserlauf von Wasser voll,

¹⁶beim Esgang, wenn die trübe Flut
dahin sich wälzt, mit Schnee vermischt —

¹⁷versengt 'im Sommer' steht er leer,
spurlos verlezht im 'Sonnenbrand';

¹⁸die Karawane sucht ihn auf — —
verdurstet in der wüsten Schlucht!

²¹Ja, so ergeht mir's nun mit euch,
ihr seht das Unglück, schreckt zurück!

²²Sagt ich zu euch: gebt mir vom Euren,
aus euren Mitteln zahlt für mich,

²³befreit mich aus der Hand des Drängers,
vom harten Gläub'ger löset mich? —

²⁴Belehret mich, so will ich schweigen,
und meinen Irrtum zeigtet mir;

²⁵wie 'heilsam wirkt' aufricht'ge Mahnung,
wie wichtig wär ein Wink von euch!

²⁶Habt ihr nur Tadel für die Klage,
die die Verzweiflung ausgeströmt?

²⁸Nehmt euch die Mühe, fühlet mit mir,
ich treibe doch kein Spiel vor euch,

- 29 gebt acht, daß ihr zu weit nicht gehet,
o gebet zu, ich bin im Recht!
30 Liebt etwa Böses meine Zunge,
versteh ich nicht, was Sünde ist?

* *

- 23 2 Ich muß aus bittrem Herzen klagen,
schwer steigt mein Seufzen in mir auf!
3 O daß ich Ihn zu finden wüßte,
vor seinen Stuhl gelangen könnt',
4 dürft' meine Sache vor ihn legen –
ich habe ja Beweis genug –,
5 und dürfte seine Antwort hören,
erkennen seiner Ungnad Grund!
7 Da würd' ein Braver vor ihm stehen,
ich trüg' gewiß mein Recht davon!
10 Er muß ja meinen Wandel kennen,
und prüft' er, fänd' er mich wie Gold;
11 mein Fuß hing stets an seinen Schritten,
ich folgte seinem Weg getreu
12 und seiner Stimme Ruf ohn' Wanzen,
trug sein Geheß in meiner Brust!

- 6 Wird' er mit Übermacht mich drücken? –
Ach nein, er sieht mich nicht einmal!
13 Er will es so, wer kann ihm wehren,
was er beschließt, das führt er aus;
14 so wird er nun mein Leben enden
und tut dergleichen oft und viel!
15 Drum bin ich über ihn erschrocken,
bedenk ich's, graut es mir vor ihm;
16 ja, Gott hat mir das Herz gebrochen,
sein Schrecken hat mich übermannt,
17 ich sehe nichts, es ist so dunkel,
vor meinen Augen lauter Nacht!

* *

- 7 1 Fürwahr, im Kriegsstand steht der Mensch,
ein Fröhnerleben ist sein Los,
2 dem Knecht gleich, der nach Schatten lechzt,
dem Fröhner, der um Lohn sich sorgt.

- 3 Mir fielen arge Monde zu
und Kummernächte sind mein Teil;
4 leg ich mich, sehn' den Tag ich her,
bin satt von Unruh bis zur Nacht.
5 Schmerzvolle Fäulnis ist mein Kleid,
die Haut zermürbt mir und vergeht;
6 mein Tag fliegt wie ein Weberschiff,
er schwindet ohne Hoffnung hin!

- 7 Ach sieh, mein Leben ist ein Hauch,
nicht kehrt's zum Anfang froh zurück!

- 16ich bin ja nicht von ewger Art,
mein Weg ist kurz, drum schone mein!
- 9Die Wolke löst sich auf, zergeht –
so schwindet, wer zum Hades steigt;
10nie kehrt er wieder in sein Haus,
seine Stätte kennt ihn nimmermehr.
* *
- 11So will ich meinen Mund nicht dämmen,
Luft machen dem gepreßten Geist^c;
15der schlimmste Tod dünkt mir Erlösung,
das Sterben 'leicht' bei solcher 'Qual'!
- 13Ich denk, mein Bette wird mich trösten,
mein Lager trägt mein Leid mit mir;
14da scheuchst du mich durch wirre Träume,
durch Angstgestalten schreckst du mich!
- 17Was ist der Mensch für dich denn Großes,
daß du dich so mit ihm befaßt¹⁾,
18ihn untersuchst an jedem Morgen,
in jedem Augenblick ihn prüfst?
- 19Was bannst du mich mit deinen Blicken,
gibst mich nicht frei, bis ich geschluckt?
12Bin ich das Meer, bin ich der Lindwurm,
daß du mit Wachen mich umstellst?
20Fehlt ich, wie stell ich dich zufrieden,
du scharfer Menschenhüter du?
Was machst du mich zu deinem Wurfziel,
daß ich mein satt geworden bin!
* *
- 21Wie? könntest du mir nicht verzeihn,
hingehen lassen meine Schuld?
Sie, bald lieg ich in Grab und Staub,
suchst du mich dann – ich bin nicht mehr!

8 1Da fing Bildad von Schuch an und sagte:

- 2Wie lange willst du solches reden
und wütest mit der Worte Sturm?
- 3Ist Gott etwa ein Rechtsverdreher,
und mangelt ihm Gerechtigkeit?
- 4Wenn 'Menschenfinder' Böses treiben,
gibt er sie hin in ihre Schuld,
5doch wenn sie 'zum Allmächt'gen flehen,
so schenkt er ihnen gern sein Ohr.

Und du, wenn du^c ihn suchst mit Eifer,
wenn lauter du und redlich bleibst,

1) Im Wortlaut ähnlich Ps. 8,5, aber wie verschieden im Sinn!

- dann wacht er über dir in Güte,
gibt deinem Haus verdientes Glück.
Nun scheint dein Anfang dir geringe,
denn herrlich steigt dein Fortgang auf,
21ja, endlich füllt er Mund und Lippen
mit Lachen dir und lauter Lust!
- * *
- 8Befrag dich bei vergangnen Zeiten,
geh zu der alten Väter Weisheit –
9wir sind von gestern, unerfahren,
wie Schatten fliehen unsre Tage –
10doch sie, sie können dich belehren,
sie geben tiefgeschöpftes Wissen:
- 11Wächst etwa Schilf am trocknen Sumpf,
schießt Nilgras auf, wenn Wasser fehlt?
12noch ist's im Trieb, nicht reif zum Schnitt,
da ist's, wenn alles grünt, schon dürr!
- 13So geht's mit allen Gottvergeßnen,
so wird des Freplers Plan vernichtet;
14weil er ihn knüpft 'an schwanken Faden',
sein Hoffen setzt auf Spinngewebe.
16Er grünt und treibt im Schein der Sonne,
die Ranken decken schon den Garten,
17tief im Gestein die Wurzeln stecken,
nun wird das Wachthaus aufgerichtet –
18doch, reißt Er ihn aus seiner Stätte,
sagt sie, sie hab' ihn nie gesehen!
19So war er stolz einhergefahren,
und schon sproßt aus dem Staub ein Neues!
- 20Den Frommen wird Gott nie verschmähen,
den Bösen wird er nie erhalten;
22wer 'Ihn' haßt, wird bedeckt mit Schande,
der Sünder Zelt wird ausgerissen.
- * *
- 25 2Bei Ihm ist Majestät und Schrecken,
er schaffet Ordnung in der Höh,
3ganz ohne Zahl sind seine Streiter,
und überall regiert sein Licht!
4Kann je vor Gott ein Mensch gerecht sein
und rein der Weibgeborene?
5Vor Ihm ist selbst der Mond noch dunkel,
die Sterne haben keinen Glanz,
6nun vollends gar der Mensch, der Moder,
der Erdensohn, der arme Wurm!
- 26 5Vor Ihm sich winden die Titanen,
die Wasser 'zittern' und ihr Heer,
6nackt liegt Scheol vor seinen Augen
und unverhüllt die Unterwelt!

- ⁷Der einst den Nord im Nichts befestigt,
 der aufgehängt die Erd im Chaos,
⁸der in die Wolken band die Wasser,
 und nicht ein Riß ist im Gewölk,
⁹der das Gesicht des 'Monds' verhüllet,
 der seine Wolken drüber hängt.
¹⁰Den Ozean er rings umgürtet,
 dort wo sich scheidet Tag und Nacht,
¹¹des Himmels feste Säulen schwanken,
 vor seinem Drohen beben sie.
¹²Durch Kraft hat er das Meer geängstet,
 durch List die Rahab einst durchbohrt!
¹³Sein Blasen schuf den lichten Himmel,
 den Lindwurm hat sein Arm gefällt!
¹⁴Sieh, welche Größe seines Waltens,
 welch ein Geheimnis 'seines' Worts!
 'Wer kennt die Sprache seines Donners'
 und wer ermißt sein herrlich Tun?

26 ¹Hiob antwortete und sprach:

- ²Wie trefflich hilfst du doch dem Schwachen,
 wie stützeft du den matten Arm,
³gibst feinen Rat dem Einsichtslosen
 und überschüttest ihn mit Licht!
⁴Wer hat dich denn so sprechen lehren,
 und wessen Geist geht von dir aus?

- ⁹ ²Wahrhaftig, wahr hast du geredet:
 „Ist je ein Mensch vor Gott im Recht“!¹⁾
³Hat einer Lust mit ihm zu streiten,
 weiß er auf tausend nicht ein Wort.
⁴Ist einer noch so klug und sicher,
 wenn er ihm trotzt, bleibt er nicht heil.
¹¹Er macht sich an mich her ganz leise,
 dringt auf mich ein, ich merk es nicht;
¹²sucht er ein Opfer, wer will wehren,
 wer kann zur Rechenschaft ihn ziehn?
¹³Des Höchsten Zorn läßt sich nicht halten,
 der Rahab Schar krümmt sich vor ihm;
¹⁴wie kann denn ich vor ihm bestehen,
 wie sag ich ihm das rechte Wort?
¹⁵Unschuld'ig — darf mich nicht verteid'gen,
 muß für 'mein Recht' um Gnade flehn!
¹⁶Wollt' klagen ich, 'er gäb nicht Antwort',
 nicht einmal hören würd er mich!

¹⁾ Im hebräischen Text buchstäblich dieselben Worte wie in 25,4, nur mit entprechend verändertem Sinn.

20 Unschuldig – müßt' mich selbst verdammen!

Ich ohne Arg, er 'stellt' mich bloß!

17 Er, der mich faßt mit Sturmgewalten,
mir grundlos viele Wunden schlägt,

18 der mich mit Bitternissen sättigt,
mir keine Zeit zum Atmen läßt!

19 Sucht einen Starken man? hier ist er!

Gerechtigkeit? wer zeigt sie mir?

21 'Es liegt mir nichts an solchem Leben,
ich hass' es, 'wünsche mir den Tod',

22 es ist mir gleich, drum sag ich's offen:
ob schuldig, schuldlos – er zererschlägt!

23 Säht her des Zorngerichtes Geißel,
er lacht der Frommen Wehgeschrei!

24 Der bösen Macht gibt 'er' die Erde^c!)
'wenn er's nicht ist, wer ist es denn?'

* *

25 Meine Zeit läuft wie ein Läufer schnell,

sie flieht und sieht das Glück nicht mehr,

26 so flüchtig wie der schilfne Kahn,
rasch wie der beutegier'ge Aar.

27 Wenn ich mein Leid vergessen will,

mein Trauern lassen, heiter sein,

28 dann fällt mein Schmerz auf mich mit Graun,
ich weiß, du gibst mich nimmer frei.

29 Ich soll nun einmal schuldig sein,
was mühe ich umsonst mich ab!

30 Reib ich mich weißer denn der Schnee
und nehme Lauge, wasch mich rein,

31 tauchst du mich tiefer in den Schlamm,
bis meine Kleider 'greulich sind'!)

32 Er ist nicht einer meiner Art,

daß vor Gericht wir beide gingen,

33 nicht ist ein Schiedsmann zwischen uns,
der unsre Sache schlichten könnte.

34 Er stell' die Rute von mir weg,

sein Schrecken soll mich nicht verwirren,

35 dann red ich frei und fürcht ihn nicht,
ich bin mir keiner Schuld bewußt!

* *

10 1 Ich bin des Lebens überdrüssig,
will offen klagen gegen 'ihn' 'c',

2 ich fordre: sollst mich nicht verdammen,
gib an, warum du mich bekämpfst!

1) Vgl. Sach. 3,3: der Angeklagte erscheint in schmutzigen Kleidern.

³Was nützt es dich, wenn du mißhandelst,
 verwirfst das Kunstwerk deiner Hand?
⁴Siehst du so kurz wie Menschen sehen,
 bist wie ein Erdensohn du blind,
⁶daß du bei mir nach Fehlern fahndest
 und mich auf Sünde untersuchst,
⁷und weißt doch, daß ich ohne Schuld bin
 und 'meine Hand von Flecken rein'!

⁸Mich formten kunstvoll deine Hände,
 nun wirfst du mich ins Nichts zurück,
⁹du selber schufst mich wie ein Töpfer
 und schickst mich wieder in den Staub!
¹⁰Wie Milch hast du mich ausgegossen
 und machtest mich zur festen Form,
¹¹hast mich mit Haut und Fleisch bekleidet,
 mit Knochen und Sehnen mich gewebt.

¹²So gabst du mir das frohe Leben,
 nahmst meinen Odem wohl in acht — —
¹³doch im Geheimen war dein Planen,
 ich weiß es jetzt, was du gedacht:
¹⁴Fehlt' ich, so wolltest du mich fassen,
 mir meine Sünde nie verzeihn,
¹⁵hielt ich mich recht, dürft ich's nicht rühmen,
 wär ich in Schuld, dann wehe mir!
¹⁶Du' wolltest stolz — ein Leu! — mich jagen,
 viel triumphieren über mich,
¹⁷stets neue 'Plagen auf mich' häufen
 und deinen Unmut an mir fühlen!

* *

¹⁸Was führtest du mich ins Leben ein!
 wär ich gestorben, nie gewesen!
¹⁹so ausgelöscht, wie nie gekannt,
 vom Mutterleib zum Grab getragen!
¹⁵Ich bin von Schmach, von Leid 'getränkt',
¹⁷von einer Frohn geh ich zur andern,
²⁰ach, 'meine Spanne Zeit' ist kurz,
 laß ab, daß es mir leichter werde,
²¹bevor ich geh, und nimmer kehr',
 ins Land der düstern Todeschatten,
²²ins Reich der tiefen Mitternacht,
 wo Wirrsal ist und ewiges Dunkel!

11 ¹Da fiel Sofar aus Naama ein und sagte:

²Sollt ungehemmt der Wortschwall bleiben,
 der Lippenheld der Sieger sein,
³'vor' deinem Schwätzen Männer weichen,
 sollt keiner strafen deinen Spott?

- ⁴Du sprichst von deinem reinen 'Wandel'
 und meinst, 'du seiest' makellos;
⁵wie aber, wenn Gott reden würde,
 den Mund aufstäte wider dich?
⁶Der zeigte dir geheime Schäden,
 daß er dir nachläßt noch an Schuld!
⁷Ergründest du die Tiefen Gottes
 und kennst du sein vollkommnes Bild?
⁸Er himmelhoch – und was bist du?
 er tiefer als Scheol – und du?
⁹Er breiter als der Erde Grenzen
 und weiter als das weite Meer!
- ¹⁰Er fährt einher und nimmt gefangen,
 beruft Gericht, wer wehrt ihm wohl?
¹¹Denn er erkennt die argen Menschen,
 nimmt ihre Bosheit wohl in acht.
¹²Da wird der leere Mensch 'gelehrig',
 der wilde Esel selbst 'geschult'!
 * *
- ¹³Wenn du dein Herz in Ordnung bringst,
 die Hände flehend zu Ihm hebst,
¹⁴das Böse wieder von dir 'lust',
 der Sünde 'keinen' Raum vergönntst:
¹⁵dann gehst du freien Haupts einher,
 stehst felsenfest und unverzagt,
¹⁶dein Elend liegt bald hinter dir,
 entschwunden, wie der Bach verläuft;
¹⁷dein Leben strahlt wie Mittag auf,
 'das Dunkel' ist wie lichter Tag;
¹⁸voll Hoffnung sieht dein Blick hinaus,
¹⁹und viele drängen sich um dich.
- ¹⁸Der Frebler aber ist voll Angst,
²⁰des Missetäters Aug verlöscht,
 sein fester Halt stürzt plötzlich hin,
 „verhauchen!“ heißt sein einzger Trost.
- 12 ⁴Der ihm ein Freund war, spottet 'sein',
 und Gott hört auf sein Rufen 'nicht';
⁵fürs Unglück ist er aufgespart,
 'sein Fuß fürs Fangnetz' schon bestimmt;
⁶sein Zelt steht sicher: für den Feind!
 'in Ruhe: für die Gottesart!'
- * *
- 12 ⁷Sogar die Kreatur verkündigt's,
 die Vögel droben weisen dir's,
⁸der 'Wurm' am Boden kann dich's lehren,
 die Fische im Meer erzählen es:
⁹Wer sieht es nicht in allen Dingen,
 daß Gottes Macht die Ursach ist,

- ¹⁰in seiner Hand ist jedes Wesen,
 der Odem aller Sterblichen!
¹⁵Sein ist die Weisheit, sein die Stärke,
 bei ihm ist Licht und hoher Rat.
¹⁴Was er zerstört, baut niemand wieder;
 nimmt er gefangen, wer befreit?
¹⁵Er wehrt den Wassern, alles durstet,
 er läßt sie los, sie zerstören die Welt,
¹⁶er hat die Kraft, kann alles schaffen,
 sein ist, wer irrt und wer verführt!¹⁾
¹⁷Der oft die Klugen macht 'zu Narren',
 den Richtern den Verstand benimmt,
¹⁸er bindet auf der Könige 'Sessel',
 schlägt ihnen selbst sie um den Leib,
¹⁹der Priester läßt betteln gehen
 und adlige Geschlechter stürzt,
²⁰der stocken macht geübte Redner
 und Greisen trübt den klaren Blick,
²¹der Schande ausgießt über Edle
 und lockert 'starker Männer' Gurt,
²²der leuchtet in des Abgrunds Tiefen
 und wandelt Finsternis in Licht,
²³der Völker hochführt und vernichtet,
 Nationen Raum gibt und 'sie fällt',
²⁴der zagen macht gekrönte Häupter
 und sie in Wirrnis irreführt!

13 ¹So ist's, so hat's mein Aug gesehen,
 mein Ohr vernommen und gemerkt.

12 Und Hiob antwortete und sprach:

- ²Wahrhaftig, ja ihr seid die Leute,
 mit euch stirbt noch die Weisheit aus!
³Ich hab Verstand wie euer einer;
 wem wären solche Dinge fremd?
¹¹Ist nicht das Ohr zum Prüfen geschaffen,
 der Gaumen, daß er die Speise schmeckt?
¹²Besteht die Weisheit 'in den Jahren',
 im langen Leben der Verstand?
 13 ²Soviel ihr wisset, weiß auch ich,
 ich beug mich nimmermehr vor euch!

* *

- ³Nun will ich also Gott angehen,
 mit ihm zu rechten ich begehrt!
⁴Ihr freilich, ihr seid Lügenmeister²⁾,
 Quacksalber seid ihr allesamt;

¹⁾ D. h. alle Menschen, die tätigen und die leidenden.

²⁾ Wörtlich: ihr schmieret (mich) mit Lügen an.

50 wenn ihr doch nur schweigen möchtet,
das wäre eure beste Kunst!

6 Fühlt einmal mit mit meiner Klage
und faßt den Streit, der mich bewegt!

7 Wollt ihr für Gott Verkehrtes reden
und falsche Fürspraçh für ihn tun?

9 Wie wirts euch gehn, wenn er euch richtet? –
er ist kein Mensch, daß man ihn täuscht! –

10 er wird euch scharfen Tadel geben,
daß hinterrücks Partei ihr nahmt;

11 da macht euch seine Hoheit zittern,
sein Schrecken fällt auf euer Haupt,

12 zerstäubt sind eure frommen Sprüche,
und eure Wehr zerbricht wie Lehm!

13 So schweiget nun, denn ich muß reden,
es komme über mich, was wolle,

14 ich nehm mein Fleisch in, meine Zähne,
in meine Faust leg ich mein Leben!

15 Er töte mich – mir bleibt ja nichts mehr –,
ich werde kühn mich vor ihn stellen;

16 schon das gibt mir des Siegs Gewißheit:
nicht wagt's mit Gott ein schlecht Gewissen!

18 Ich habe meinen Streit gerüstet,
ich weiß gewiß, ich werd's gewinnen!

19 Kann einer wider mich beweisen,
ich schwiege, würde willig sterben.

20 Um das allein laß dich erbitten,
dann scheu ich nicht vor deinen Blicken:

21 wollst deine Hände von mir wegtun,
mit deinen Schrecken mich nicht ängsten!

22 Dann red ich frei auf deinen Vorwurf,
darf ich beginnen, gib du Antwort!

23 Welch große Schuld hab ich begangen?
Laß mich mein ganzes Unrecht wissen! – –

* *

24 Warum verbirgst du dein Gesicht,
behandelst mich wie einen Feind?

25 Ein welches Blatt, das schreckst du auf,
den dürrn Strohhalme jagst du noch?

26 Du zwingst mir Bitternisse auf,
zahlst mir noch Kindheitsjünden aus,

27 legst meine Füße in den Bloß " "
und ziehst den Bann " " um 'meinen Stamm'?

14 13 Ach, bärgst du mich in der Unterwelt,
verstecktest mich, bis dein Zorn gestillt,
stellst mir ein Ziel und gedächtest mein:

- 14^c Gern harri ich meine Dienstzeit aus,
 bis meine Ablösung erscheint!
 15^b Du riefest und ich eilt' dir zu,
 nach deinem Geschöpf verlangt' es dich! –
- 16^a Doch ach, jetzt zählst du meine Schritte,
 kannst meine Sünde nicht 'verzeihn',
 17^{ins} Bündel ist sie eingeseigelt,
 mein Schuldregister flehst du zu! – –
- * *
- 14 1^a Der arme Mensch, vom Weib geboren,
 kurz ist sein Leben, voll von Hast;
 13 2^{er} fällt dahin wie Staub und Moder,
 wie ein von Motten zersessenes Kleid;
 14 2^{wie} eine Blume blüht und welkt er,
 flieht wie ein Schatten schnell hinweg.
 3^{So} einen hältst du scharf im Auge
 und bringst 'ihn' ins Gericht vor dir?
 5^{'Du} zählst genau ihm Tag' und Monde,
 in enge Grenzen zwängst du ihn;
 6^{blick} von ihm weg, damit er frei sei,
 als Fröhner doch des Tags sich frei!
- 7^{Ein} Baum, der kann getrost doch sein,
 wird er gefällt, es keimt in ihm,
 8^{wird} seine Wurzel drunten alt
 und stirbt sein Stamm im Boden ab,
 9^{vom} Duft des Wassers sproßt er neu,
 treibt Zweige wie ein junges Reis. –
 10^{Der} Mensch stirbt und bleibt ewig starr,
 12^{er} legt sich und erhebt nicht mehr,
 bis die Himmel vergehn, erwacht 'er' nicht
 und regt sich nicht aus 'seinem' Schlaf.
- 18^{Wie} ewige Berge stürzen hin,
 der Fels aus seinem Grunde weicht,
 19^{der} Stein im Bach zerrieben wird,
 das Erdreich abbricht durch 'die' Flut,
 11^{die} Wasser schwinden aus dem See,
 der Strom vertrocknet und versiegt:
 10^{so} stirbt der Mensch und ist nicht mehr,
 19^{du} tötest seines Lebens Trost,
 20^{stößt} ihn gar um, er ist dahin,
 entstellst sein Antlitz, schickst ihn weg.
 21^{Sein} Haus kommt auf, er weiß es nicht,
 es geht zurück, ihn kummert's nicht;
 22^{am} eignen Schmerz hat er genug,
 sein Schatten trauert 'für sich' hin!

3 5l. 'öreré (vgl. 8) statt kimeriré. 6itr. die ersten 4 Worte. 8itr. 'öreré jóm (richtig forrigierende Glosse zu 3,5). 14chorabót unsichere Bedeutung, wohl „Pyramiden“.

17l. rō'aschim. 22f. gal „Steinhausen“, „Grabsteinhausen“. 24ftr. lifenē. 4 15wörtlich: „emporstarrt das Haar meines Leibes“. 19f jedukke'ū. 21f. jetidām, ftr. bām. 5 5f. sāmē'. 6f. weggelassen, 10. 22 gestrichen. 15f. mochōrād statt mēchēreb. 6 7b. 10b gestrichen; 14. 10—21. 27 weggelassen. 23 2f. 'omnām; ftr. jādi, I. 'alaj statt 'al. 8f. weggelassen. 7 4Die Zeile ist überfüllt; ftr. we'amarti als Dittographie und wohl auch umiddad 'areb. 5ftr. wegāsch 'āfār. ftr. s (teils dittographisch aus 7 teils durch Auffüllung aus 21 entstanden). 16mā'asti zu 15. 8 4f. benē 'ādām. 5fstelle 5b vor 5a, I. wo'im 'el schaddaj jitchannenū jē'atēr lāhēm (vgl. zu diesem Plus G in e), ftr. in 5a 'el. 14f. kār dak statt jākōt (oder dok „Stor“ Jes. 40,22?). ftr. 15. 22f. sōne'aw. 26 5f. wejēchattū. 9f. kēse „Dollmond“. 14f. debārō; mi jischma' bēra'amō. 9 5—10 weggelassen; hymnische Beschreibung der Naturmacht Gottes („Der Berge rückt in ihren Tiefen und stürzt sie um durch seinen Grimm, Der zittern macht den Bau der Erde, daß sie im Fundament erbebt, Der heißt die Sonne nicht zu scheinen, die Sterne unter Siegel legt, Der ganz allein den Himmel spannte und schreitet auf des Meeres Höhn, Der schuf den Bären und Orion, den Siebenstern, des Südens Kreuz, Der waltet groß und unerforschlich und wirkt Wunder ohne Zahl“), wahrscheinlich aus dem Hymnus des Bildad zur Korrektur der Worte Hiobs eingetragen. 15f. lemischpāti. 21Nach chajjai erg. 'awwāti māwet. 24f. jittēn; ftr. D. aß; I. 'im lō' hū mi 'efō; die Veränderungen im hebr. Text aus religiöser Scheu. 10 8f. 'achar sabbōtā watteballe'eni. 16f. wetig'e. 17f. 'alaj nig'i statt 'edekhā negdi. 11 4f. hājitā. 5ftr. die Worte chokhmā bis weda'. 11ftr. lō'. 12ftr. 'ādām, I. jillāmēd. 14f. tarchik. ftr. 15b 19a und entnimm aus wechāfartā 18b usw. etwa den Satz wechānefim jitcholalū. 12 4erg. lō'. ftr. 4b. 5f. jissāfēn le'ittōt schō'a; statt lemō'adē I. lemāšōd. 9ftr. wetōrēkkā (aus 8). 13 8. 17weggelassen. 27ftr. aß; I. schorāschaj; ftr. raglaj. 14 5ftr. 'im. ftr. 7b. 14a. 22f. 'alēhā.

1. Darstellung des Inhalts (K. 3—14). Die Freunde sind gekommen, um zu trösten, sie sind erschüttert und üben die Gebräuche der Trauer und der mituldenden Erniedrigung, aber sie verstehen doch das Trösten nicht und bleiben stumm. Das siebentägige¹⁾ Schweigen erscheint wie das schwere Gewölk, aus dem plötzlich der heulende Sturm losbricht. Hiob, von unerträglichen Schmerzen geplagt, strömt eine leidenschaftliche Klage aus: wär' ich doch nie geboren! wär' ich doch heute tot! Wie Jeremia und so mancher Unglückliche im Altertum verflucht er den Tag seiner Geburt; Tag und Nacht sind lebendige Gestalten, mit Namen genannt und in den Himmelsphären wohnend, von Gott zum Erscheinen immer wieder herausgerufen; sie sind schuld an Hiobs elendem Dasein und sollen deshalb für immer aus der Liste gestrichen, mit ewiger Nacht bedeckt werden. Wie herrlich müßte die Habesruhe sein im Vergleich zu solchem Leben! Die Klage wandelt sich leise in eine Anklage gegen Gott, und im Mitgefühl gedenkt Hiob aller betrübten Menschen: warum läßt Gott die todwunden Seelen, die den Tod ersehnen, denen Er ja selbst das Leben erschwert, nicht sofort sterben? Hiob selbst ist der Geplagtesten einer; furchtbar, unaufhörlich, immer sich steigend ist sein Leid; schon spüren wir mit dem Unglücklichen das Trauen vor dem Rätsel seines Leidens, denn wie unter dem Griff eines unheimlichen, feindseligen Wesens zuckt er zusammen.

Nun bitten die Freunde ums Wort. Der weise, gehaltene Elifas ist über die leidenschaftliche Klage des Freundes erstaunt und sucht ihn durch milde, liebenswürdige Töne zu beruhigen. Hiob hat ja selbst schon manchem Betrübten geholfen und darf doch über die Dauer seines Leidens getrost sein; ein Frommer wie er kann nur vorübergehend ins Elend kommen; bloß der Gottlose verdirbt, mag er sich gleich wie ein Löwe gebärden. Elifas vermisst an dem jüngeren Freund die innere Haltung, die richtige Stellung Gott und dem Leiden gegenüber. Auf Grund einer höheren Erkenntnis, die ihm zu teil geworden, belehrt er ihn, daß der Mensch dem erhabenen

¹⁾ Vgl. Ez 3,15. Die Zahl ist symbolisch, Bild der Unendlichkeit. Die Apokalypse kennt ein „siebentägiges Schweigen“ in der Urzeit vor der Welterschöpfung und in der Endzeit vor dem Beginn der neuen Welt 4 Esra 7,30.

Gott gegenüber sich immer schuldig fühlen müsse und sich demütig unter ihn zu beugen habe. Sein Leiden fasse Hiob nicht richtig an; man dürfe sich nie dem Schmerz willenlos hingeben. Klagen sei Zeichen der „Torheit“, der Unfrömmigkeit, und führe nur zu weiterem Unglück; der Fromme und Weise wende sich, um erlöst zu werden, an den Allmächtigen, der den Demütigen errette. Wie von selbst kommt dabei dem frommen Elisas ein Hymnus auf die Lippen, indem er das bewährte Thema ausführt, daß Gott den Hoffärtigen widerstehe, den Demütigen Gnade gebe. Der Fromme erkenne aber auch im Leiden einen positiven Zweck seines Gottes, eine Erziehung, durch die er geübt und von seinen Fehlern gereinigt werde; will Hiob sich diese gefallen lassen, so wird er genesen, künftig durch Gottes Güte vor allem Leid bewahrt bleiben, viel Glück haben und ein schönes Leben mit einem schönen Ausgang schließen dürfen. Mit vollendeter Meisterschaft zeichnet der Dichter hier gleich am Anfang den salbungsvollen Prediger, den im Grunde seelenlosen Seelsorger, und man hat die Rede des Elisas treffend ein Musterbild geistlichen Zuspruchs, dem das Herz fehlt, genannt: wie er in mildbestimmter, besonnen-begeisterter Sprache redet, den Trost auf die Erfahrung stützt, in allen Worten nur das eine Ziel verfolgt, den Leidenden in ein besseres Verhältnis zu Gott zu bringen; wie er ihn von der Nachgiebigkeit gegen den Schmerz zu neuer Energie des Denkens und Willens ermuntern will und ihn dadurch zu stärken sucht, daß er ihm hilft, in seinem Geschick noch eine Aufgabe zu erkennen¹). Elisas möchte Freundesdienst tun, aber er stellt sich über Hiob, nicht in seine Lage hinein; er setzt sich in Positur als einer mit dem die Himmlischen verkehren, statt daß er sich zu dem Unglücklichen herabbeugt; er legt ihm eine Last auf, indem er ihm zum Lernen in der göttlichen Schule ermahnt, statt ihm einen Teil des Leids abzunehmen; er mahnt und tadelt gar, er tröstet nicht.

So ist Hiob schmerzlich enttäuscht. Zu seinem bisherigen Leid tritt das neue, das die Freunde ihm antun. Aber er behauptet sein Recht zur Klage, denn er ist von Gott in den Tod getroffen. Mit dem Rat des Elisas vermag er nichts anzufangen; der Mahnung zur Lebensenergie und der optimistischen Glücksschilderung stellt er nur um so stürmischer den Wunsch zu sterben entgegen. Er hat sich nach den Freunden gesehnt, aber sie enttäuschen ihn bitter, verwunden ihn doppelt, dadurch daß sie nicht mit ihm fühlen und daß sie vor ihm als einem Gottgeschlagenen zurückschrecken. Und er wollte nicht irgend eine kostbare Hilfe, bloß Mitleid! Wie ein recht hilfsbedürftiger Mensch kommt er seinen Freunden, obwohl von ihnen gestäubt, einen Schritt entgegen; er will sich ja gerne von ihnen zurechtbringen lassen und von ihnen hören, wie man ein solches Leid aufnehmen soll. Aber das ist ihm nicht möglich, den Grund seines Unglücks in ihm selbst, in seiner Sünde zu finden; ihre Mahnung zur Buße trifft ihn daher nicht. Gott hat ihn ohne Grund geschlagen, wie wenn er sich schwer versündigt hätte, und er hat doch nichts getan; das ist gerade das unheimliche Rätsel seines Leidens. Schwerer noch als die körperliche Qual drückt ihn der Schmerz, daß Gott ihn verstoßen hat. Er wünscht ein geordnetes Verfahren, um von Gott den Grund zu erfahren und sich gegen ihn verteidigen zu können, sein Gewissen ist völlig ruhig, denn er hat Gott mit Eifer und Treue gedient, das weiß ja Gott selbst am besten; aber er fürchtet, daß Gott nichts von ihm will und ihn umkommen läßt; solche Fälle sind schon öfter geschehen. Es ist unbegreiflich schwer. Läßt Gott sich nicht vielleicht rühren, wenn der Arme ihm sein ganzes Elend und die Kürze seines Daseins vorstellt? Es scheint nicht so. Drum will der Unglückliche auch auf Gott keine Rücksicht mehr nehmen und sollte ihn der ausblickende, niederzuckende Gotteszorn treffen: er erhebt schwere Vorwürfe gegen Gott, daß er ihn grausam aus kärglichen Ruhestunden aufschrecke, daß er den ohnmächtigen Menschenfindern überhaupt das Leben verbittere, daß er ihn, den Unglücklichen, wie seinen allerschlimmsten Feind mißhandle. Ja warum quält Gott ihn so? Sünden können nicht der Anlaß sein, sollten's auch nicht sein; was wollen die schwachen Sünden eines schwachen Menschen bedeuten gegenüber einer solchen Behandlung. Und sollte Gott nicht nachsichtig sein können? Auf einmal ist der Unglückliche dahin, dann stellt sich bei Gott die Reue ein, die Sehnsucht nach seinem unschuldig verstorbenen Kinde!

¹) Vgl. Schrempf, Menschenlos.

Bildad sieht in solch ergreifenden Herzensstürmen nur einen Sturm von Worten; er hat schon lange gewartet, bis er eingreifen kann. Er ist für Gott beleidigt und weist den Gedanken zurück, daß Gott ungerecht handeln könne. Es gilt im allgemeinen und in dem besonderen Fall Hiobs: Gott straft den Bösen, dem Guten und Reumütigen gibt er großes Glück. Es ist eine alte Wahrheit, ja es liegt in der Natur der Dinge selbst, es ist ein Naturgesetz, daß der Gottlose vergehen muß. Soviel über die Menschen; Hiob kann nun sehen, wohin er sich stellen will. Es ist aber weiter auch Bildad Bedürfnis, Gott im Hymnus zu preisen, und angefaßt der Vorstöße Hiobs fühlt er sich um so mehr dazu gedrungen. So singt er seinen kalthherzigen Lobgesang: Gott ist groß, groß im Schaffen und im Erhalten, groß gegenüber all den uralten Feinden des Kosmos, der gewaltige Herr über alle Gebiete des Weltalls! Wir fassen ihn nur von Weitem, und wer kann je vor Gott gerecht sein? Also auch Bildad tröstet nicht, fühlt nicht mit und glaubt Hiob nicht, er mahnt und rügt, hält eine Predigt über das Los des Gottlosen und über die Allmacht Gottes und spürt nicht, daß Hiobs Herz eben darüber zerbricht, daß Gott so schrecklich mächtig ist.

Hiob ironisiert diesen großartigen Stil und läßt dabei wehmütig durchblicken, wie wenig ihm solche Worte helfen können. Mit schneidender Schärfe greift er die Frage Bildads in seinem Sinne auf: „Ist je vor Gott ein Mensch im Recht.“ Bildad hatte, ähnlich wie Elisas, die Mahnung ausgesprochen, dem erhabenen Gott gegenüber müsse der schwache Mensch sich für unrein halten und darum demütig sich bescheiden. Hiob wendet dies ironisch: Gott behält freilich immer Recht, aber nur weil man gegen ihn nichts machen kann. Für Hiob ist das gerade die Klage, der Vorwurf, daß der übermächtige Gott dem wehrlosen Menschen sein Recht nicht gibt; ja, ja, wie wehrlos ist der Mensch dem gegenüber, der, wie Bildad sagt, die Rahab besiegt hat! Das ist nun das Thema dieser erneuten, überaus bitteren, durch die verdickte und offene Anschuldigung der Freunde gereizten Klage: Gott verfährt mit mir, ja mit allen Menschen, mit der ganzen Welt, nach despotischer Willkür, nicht nach dem Recht, und alles Andringen gegen ihn ist umsonst, er schlägt jedes geordnete Verfahren gegen ihn nieder. Aber Hiob will sein Recht behaupten, um seine Ehre kämpfen, und wenn er darüber zu Grund ginge. In stürmischen Wogen stößt Hiob seine Weherufe aus. Gott behandelt ihn unverdient, grausam, sinnlos. Wie ein übermächtiger Gegner hat er ihn heimtückisch niedergestoßen, wie der Sturmämon zerschlägt er ihn ohne allen Grund. In tyrannischer Laune hat er ihn verstoßen; nun möchte der Verdammte sich verteidigen, umsonst, er wird nicht einmal angehört. Warum hast du mich verstoßen? Gott antwortet nicht. So spricht Hiob in seiner Qual und Enttäuschung die todbringende Gotteslästerung aus — der Tod ist ihm ja Freund —, daß Gott ein Gott des Verdammens ist, daß er es mit den Bösen hält und die Frommen verläßt! Doch noch ein bittender Ansturm gegen Gott, die Zeit drängt. — Umsonst. Würde Hiob sich auch von allem Verdacht reinigen, so würde er nur aufs neue in Ungnade verstoßen und als Missetäter bloßgestellt. Alles Mühen ist hoffnungslos und niemand kann sich ins Mittel legen; einen so hohen Herrn kann man nicht vor Gericht ziehen. Wenn Gott ihm nur wenigstens soviel vom Leiden wegnehmen möchte, daß sein Herz stiller würde und sich ruhig und geziemend verteidigen könnte. Aber auch diese Hoffnung ist vergeblich. So stellt er sich noch einmal schroff anklagend vor Gott auf — mag es auch eine frivole Annäherung sein —, stößt Vorwurf auf Vorwurf aus und spricht in grimmigstem, sinnverwirrtem Hohn: Gott quält ihn, obwohl er sein Geschöpf ist, obwohl es sinnlos ist und obwohl er, der Allwissende, wohl weiß, daß Hiob unschuldig ist; gegen besseres Wissen mißhandelt Gott den Menschen! Er will den Menschen für schuldig halten, um ein Scheinrecht zu seiner Peinigung zu haben. Ja, Gott hat ihn, seinen Hiob, geschaffen, liebevoll, kunstvoll, grausam kunstvoll geschaffen — damit er sein Geschöpf zerschlage und an dem Wehrlosen leichte Triumphe feiere! Das ist die Hefe der bitteren Gedanken, daß der Unglückliche in dem scheinbar innigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch eine List des Schöpfers sieht! Ruhiger klingen nach diesem Sturm die Worte Hiobs aus. Noch ist es eine Anklage gegen Gott, daß dieser ihn in solches Leben führte; aber dann

wendet er sich mit der flehenden Bitte ihm zu, er möge ihm für die kurze, noch übrige Spanne Zeit Erleichterung schenken.

Der einfältige Sofar erblickt in all dem nur anmaßende Angriffe auf Gott und die Freunde, die er mannhaft abwehren will. Hiob hat verlangt, daß Gott ihn, den grundlos Verdammten, öffentlich rehabilitiere, Sofar entgegnet ihm, Gott sei noch glimpflich mit ihm verfahren; Hiob hat von geheimen Plänen Gottes gesprochen, Sofar fragt ihn ironisch, was denn er von Gott wissen wolle. Nur das stehe fest, daß Gott den Bösen heimsuche und so in Ordnung bringe. Zieht Hiob daraus die Folge und befehrt er sich, so kann er sein Haupt erheben und wird noch überaus glücklich und geehrt werden; der Gottlose aber hat ein schlimmes Los und wird plötzlich von seinem Geschick ereilt. Um die frivolsten Vorwürfe Hiobs gegen Gott auszugleichen, will auch er von der Macht Gottes singen und sagen. Es ist der immergleiche Hymnus auf den Alleinmächtigen und Alleinweisen, der insbesondere an den Höhen in der Welt seine Größe erweise. Ihm gebührt Ehre und demütige Furcht! Hiob kann sich darin von der unvernünftigen Kreatur belehren lassen.

Hiob weist diese schulmeisterliche Zurechtweisung höhnisch zurück. Was haben denn solche Gemeinplätze von Gottes Größe für einen Wert? Sie betäuben ihn nicht und werden ihn nicht hindern, nach wie vor mit eigenen Augen zu sehen. In der eigenen Sache will er es machen, wie sie ihn alle gemahnt haben (5,8 8,5 11,13), und sich an Gott wenden. Er freilich steht mit Gott im Streit, während sie sich als Gottes Bundesgenossen gebärden. Aber sie tun dies nicht aus Wahrheitsgefühl, sonder aus falscher Furcht oder um Gott zu gefallen; sie bezichtigen den Freund der Schuld, nur damit auf Gott kein Vorwurf falscher Behandlung komme und damit sie ihre eingewurzelte Glaubensüberzeugung nicht ändern müssen. Es hat für Hiob etwas Befreiendes, zu erkennen, daß die Freunde aus Angst, um Gottes und um des Glaubens willen, lügen, nicht weil sie eine tatsächliche Schuld von ihm wissen; er ist nun ruhiger geworden und glaubt getrost, daß Gott solche Advokaten abschütteln und gegen sie für die Wahrheit eintreten wird. Die Wahrheit ist auf Hiobs Seite, er ist unschuldig und er greift seine Forderung (K 9f.) wieder auf. Er will es wagen – auf die Gefahr des plötzlich tödenden Zornes hin –, um seines Rechtes willen den Prozeß mit Gott anzutreten. Das würde doch niemand wagen, der nicht ein gutes Gewissen habe; er weiß auch gewiß, daß er gewinnen wird. Gott möge nur das schlimmste Leiden wegnehmen, damit er ruhiger sprechen kann; er will Gott fragen, was denn der Grund dieser rätselhaften Verstoßung und Ungnade sei. – Wieder umsonst; keine Antwort auf die Frage des Rechts! So bleibt nichts übrig als Klagen und Bitten, bewegliche Klage, rührende Bitte, ängstliches Zittern in Hoffnung und Furcht. Warum bist du so grausam? Ist es vornehm, ein weltes Blatt zu jagen? Könntest du mich nicht, solange dein Zornesausbruch dauert, am entferntesten Ort der Welt (in der Unterwelt) verbergen, vor dir selbst schützen, und dann, wenn die Ungnade vorüber ist, würden wir einander voll Sehnsucht in die Arme eilen, Geschöpf und Schöpfer! Aber ach, deine Ungnade währt ewig! Es vertieft den Schmerz und die Hoffnungslosigkeit, daß Gott auch sonst so hart mit den Menschen verfährt. Das Leben ist ohnedies armselig und kurz genug, ein Tagelöhnerleben; Gott sollte es nicht noch dadurch erschweren, daß er die Fehler der Menschen beachtet und straft; die Ruhepausen, die Vergnügungen und Feierstunden, die ein Tagelöhner hat, sollte er wenigstens ungeschmälert lassen. Der Mensch hat ja nur dies eine Leben; wenn er stirbt, so treibt er nicht wie der erstorbene Baum ein neues Reis; und er muß sterben, heraus aus seiner irdischen Stätte, wenn doch selbst der granitne Fels zerbricht und der mächtige Strom versiegt. Gott selbst bläst das Lebenslicht des armen Menschen aus, er weiß also, wie es mit dem Menschen steht; sollte das nicht sein Herz bewegen?

2. **Der dramatische Aufbau.** Der Leidende und seine Freunde sitzen auf der Erde. Das ist die vom Dichter gewählte, sinnbildlich gezeichnete Situation, in der sich die folgenden Gespräche abspielen; wir sehen eine Gruppe von Menschen, in zwei ungleiche Hälften geteilt. Da der Dichter es erlebt hat, wie wenig einen im Leid Menschen trösten können, wie selbst Freunde versagen, ja verwunden, und da er be-

abſichtigt, dies in aller Schärfe auszusprechen, ſo trägt das Zuſammenſein von Anfang an den Keim des Gegenſatzes, des Mißverſtehens und Auseingehens in ſich. Schon im ſiebtentägigen Schweigen ſchürzt ſich insgeheim der Knoten. Die ſtummen Freunde, die ſeitdem Typen drückender, gefürchteter Beileidsbeſucher geworden ſind, wiſſen nichts zu ſagen, denn die Kunſt des linden Zuſprechens und Tröſtens iſt ihnen nicht gegeben. Es ſteht aber bei dieſem langen Schweigen gleich noch etwas andres im dunklen Hintergrund, was Hiob ſpürt und in 6,21 hervorzieht: es graut ihnen vor dieſem Unglück, ſie erblicken das Brandmal Gottes auf der Stirne des Unglücklichen und fürchten ſich davor; ſie weiſen zurück, um nicht als Freunde ebenfalls vom Gotteszorn betroffen zu werden. So iſt der erſte Schmerzauſbruch Hiobs K. 3 voll verſtändlich.

Die erſte Freundesrede zeigt ſchon überall den Gegenſatz, und mit großer Kunſt bringt ihn der Dichter in Form und Inhalt der Worte zur Darſtellung. Was als Troſt gemeint iſt, weckt in Hiob gerade erneute, verſchärfte Pein. Der Hinweis auf die Frömmigkeit Hiobs, der beruhigen ſoll, bringt es dieſem zum Bewußtſein, wie grundlos Gott ihn, den Frommen behandelt; das iſt ja gerade das Schreckliche, daß ihn ſeine Frömmigkeit nicht vor ſolchem Unglück bewahrt hat. Das ſchöne Zukunftsgemälde läßt die Gegenwart nur noch verzweifelter erſcheinen. Die Reden von der Größe Gottes und der Ohnmacht des Menſchen erbittern Hiob; Gott ſollte nicht ſo übermächtig, der Menſch nicht ſo wehrlos und rechtlos ſein. Die Schwäche des Menſchen macht ihn leicht ſchuldig, ſagt Eliſas; um ſo weniger ſollte Gott ſie anrechnen, ſagt Hiob. Eliſas regt die Frage des Grundes an; in der Tat, beide, Hiob und die Freunde, ſuchen nach dem Grunde, nur auf entgegengeſetzter Seite. Beide, Hiob und die anderen, verfolgen ſchließlich das gleiche Ziel, daß nämlich Gott und Hiob wieder vereinigt würden; nur erſtreben es beide auf ganz andere Weiſe; jene verlangen, daß Hiob ſich ändere, dieſer, daß Gott ſich wende; indem die Freunde Gott ohne allen Vorbehalt verteidigen, treiben ſie Hiob nur noch weiter von Gott weg.

So wird Hiobs Leid immer größer. Während die erſchütternde Klage in K. 3 überwiegend der körperlichen Qual gilt, tritt in den folgenden Ausbrüchen Hiobs, verſchärft durch den Zweifel der Freunde an ſeiner Tugend, die Klage über die grundloſe Verstoßung, über den Raub des Rechts und die Unmöglichkeit der Verteidigung und dementsprechend die Beteuerung der Unſchuld, der Gottestreue hinzu, und beides, Körperqual und Seelenqual, löſt ſich nun ſtändig im Gefühl des Leidenden ab. Hauptgegenſtand der erſten Lieder (6f. 9f. 12f.) iſt die Auseinanderſetzung des Unglücklichen mit Gott, und durch das Benehmen der Freunde wird Hiobs Stimmung gegen Gott immer bitterer. Im erſten Schmerzauſbruch K. 3 iſt Gott nicht mit Namen genannt, nur geheim erwähnt, und nur leiſe äußern ſich die Vorwürfe gegen ihn, der Vorwurf allgemeiner Natur, daß er Menſchen das Leben erſchwere und Lebensmüde auf den Tod warten laſſe, und noch leiſer der Vorwurf im perſönlichen Fall, daß dem Unglücklichen keine Ruhepause vergönnt ſei. Nachdem der erſte Freund geſprochen, iſt Hiob rückhaltloſer; offen ſagt er, daß Gott ihn getroffen hat, daß Gott ihn töten ſolle. Forderung des Verhörs, der Angabe des Grundes, ſchmerzliche Klage über die Verstoßung, rührende Bitte um Mitleid Gottes, bitterſte Anklage über ſchöne Behandlung folgen einander. Jetzt redet der Unglückliche auch unmittelbar zu Gott; es iſt, als ſähen wir ihn ſich vom Schmerzenslager zu Gott aufrichten, das erſte Mal (7,7) mit einer Bitte, dann (7,14) in der erregten Anklage. Während aber K. 7 mit dem, freilich zagenden, Hinweis auf die innige Gottesgemeinschaft endigt, iſt Hiob in K. 9f. im Sturm größter Verzweiflung. Hier ſpricht kein wehmütig Bittender mehr, bloß noch ein Fordernder und Anklagender; kein freundliches Wort über Gott, bloß unausgeſetzte Vorwürfe, prometheiſche Auflehnung, harte Anklage und Spott; die Erinnerung an den Akt der Erſchaffung iſt ausgeſucht perſönlich und eingehend, aber um ſo bitterer. Am ſchmerzlichſten tönt die Anklage da, wo Hiob den Schöpfer der graufamen Liſt bei ſeinem ſorgſamen Schaffen beſchuldigt; hier wird Gott geradezu zum Satan gemacht.

Damit iſt der Tiefpunkt der Bitterkeit erreicht, und es iſt, wie wenn das

Gift des Schmerzes nun ausgestoßen wäre. Noch zuckt das Herz im Vorwurf des erzwungenen Lebens (was in K. 3 als elegische Klage gesagt war, äußert sich hier als Vorwurf gegen Gott), aber in den Schlußworten von K. 10 wendet sich Hiob wieder stehend an seinen Bedränger. Vollends in K. 13f. spüren wir, wie Hiob freier geworden ist und ruhiger über Gott denkt; er kann sich vorstellen, daß Gott die Freunde um der Wahrheit willen strafen werde. Von seiner Verstoßung und von den Leiden, die Gott ihm zufügt, von dem Kampf ums Recht, was alles das vorausgehende Klagelied 9f. beherrschte, spricht Hiob auch noch, aber kürzer; der schüchterne Ton der Liebesgemeinschaft in 7,21 erhebt sich zu einem großartigen und gewaltigen Klang der Sehnsucht zwischen Schöpfer und Geschöpf, der freilich rasch wieder von der Todesklage überdeckt wird. So steht Hiob in den ersten Liedern (K. 3–14) als Hoffnungsloser, mit Gott hadern der, im Dunkel Verzweifelter da; es überwiegt die Spannung mit Gott. Allenthal da wo der Klagende sich in scharfen Gegensatz gegen Gott stellt und sein Recht verlangt, ist er sich bewußt, den todbringenden Gotteszorn herauszufordern (7,15 10,1 13,15 9,21). Befreiende Keime, die die Spannung lindern, sind wohl vorhanden, das Bewußtsein der Unschuld, der Glaube an die göttliche Wahrhaftigkeit und die Liebessehnsucht Gottes; sie bilden den Wendepunkt der Stimmung und weisen über den Augenblick hinaus.

Die Äußerungen der Freunde bewegen sich im ersten Gang um drei Grundmotive: Hiob möge sich demütig und bittend zu Gott kehren, dann werde sein Geschick rasch gewendet werden; damit wollen sie ihn trösten und ihm mit möglichst hohen Glückshilderungen die Gegenwart erheitern. Sodann mahnen sie ihm das Los des Toren und Bösen aus; das ist ihre Mahnung und soll Hiob vor weiterem Fall bewahren. Endlich singen sie den Hymnus auf die Macht und Ehre Gottes; damit wollen sie die Vorwürfe Hiobs gegen Gott zudecken und ihre eigene Zugehörigkeit zu Gott betonen; daß der allmächtige Gott, dessen Gewalt sie selbst über alles erheben, ihre Verteidigung nicht braucht, bedenken sie nicht. Sie verfehlen von Anfang an den Trost, der allein gewirkt hätte: zu sagen, daß Hiob wahrlich schwer geprüft sei und daß sie ihn trotz seines Unglücks für unschuldig halten. Hiobs Schmerz berücksichtigt schon Bildad nicht mehr und in der sittlichen Beurteilung des Dulders werden sie immer schärfer; während Elisas ihn noch mit seiner Frömmigkeit beruhigt und ihm das eingetretene Unglück als Zuchtleiden darlegt, spricht Sofar von nachgelassener Schuld, und indem sie beständig von Gottlosen reden, steigern sie sich selbst gewissermaßen immer mehr in die falsche Meinung über Hiob hinein. Demgegenüber behauptet Hiob um so energischer seine Unschuld; ihren Hymnen hält er die vernichtende und beunruhigende Natur der Allmacht Gottes entgegen; das Unglückslos des bösen Menschen gleicht er aus durch das schwere Menschenlos überhaupt. Seinerseits schreitet er von der Warnung an die Freunde (6,29) zur offenen Anklage auf Lüge und zur Androhung des Gerichts fort. Im Unterschied von K. 6f. und 13f. werden die Freunde auf dem Höhepunkt der Verzweiflung (K. 9f.) nicht weiter berücksichtigt; es ist dies eine feine Absicht des Dichters; der Elende hat es hier allein mit seinem Gott zu tun.

3. Die drei Freunde. Sie bilden Hiob gegenüber eine einheitliche Gruppe, wie sie meist im „Wir“ reden und angeredet werden und auch in ihren Gedanken und Stimmungen trotz aller Verschiedenheiten des Charakters und des Ausdrucks gemeinsam vorgehen. Sie repräsentieren den dem Dichter widerstrebenden Teil Menschheit und sind zwar aus dem Leben gegriffen, aber doch als Typen nicht ohne Übertreibung gezeichnet. Der Dichter führt ihre Reden mit Kunst aus, verbirgt aber seine Stimmung gegen sie nicht; in leiser Ironie gibt er ihnen eben die Art, die sie mit Unrecht an dem Helden finden und tadeln. Er hat persönlich wohl unter solchen Mitmenschen gelitten und hat sie uns deutlich genug beschrieben. Sie sind nicht volle, warmherzige Menschen; sie „vertreten“ die Gerechtigkeit, die Ordnung. Solche Männer mögen in der Welt des Judentums besonders zahlreich gewesen sein – auch die Pharisäer in ihrem Gegensatz zu Jesus gehören dazu –, aber sie finden sich doch zu allen Zeiten, denn ihre Art ist ein Zug des menschlichen Wesens überhaupt. Der Dichter empfindet sie als sachliche, drückende, in der rechtlichen und gesetzlichen Ge-

sinnung eng gewordene Naturen, bei denen das Gefühl und das Mitgefühl nicht zur Entfaltung kommen kann; es sind forrekte, weise und ängstliche Menschen; das Maßlose erschreckt sie, dem Ungewöhnlichen stehen sie ratlos gegenüber, wenn ein Wort oder ein Mensch von der Gewohnheit abweicht, schütteln sie den Kopf und fürchten für die Ordnung. Sie leben kein volles eigenes Leben. Die Autorität, der Väter Weisheit, die unverfälschte Lehre ist ihnen alles; sie gehen nicht mit dem Heute, die gute alte Zeit, als noch keine Fremden im Lande waren, ist ihnen ideal, wie man unter uns die Zeiten preisen mag, da noch keine Zugezogenen im Ort saßen und noch keine Fabriken standen. Der Dichter tadelt die „Freunde“, daß sie versäumt hätten, die eigenen Augen und die eigene Kritik zu gebrauchen (12,11) und ihren Gesichtskreis zu erweitern („die Wanderer zu befragen“ 21,29). So ist es ihnen nicht gelungen, einen Blick fürs wirkliche Leben und für den wirklichen Menschen zu bekommen, trotzdem sie von „Beobachtungen“ und „Erfahrungen“ sprechen und vielleicht tatsächlich eine große äußere Erfahrung haben. Nach formelhaften Anschauungen bilden sie sich den Lauf der Welt zurecht (vgl. 4,8 15,34 22,29f. 8,20. 22), und um nicht beunruhigt zu werden, lassen sie sich durch nichts aus der Festung ihres Glaubens vertreiben. Von Menschen kennen sie nur zwei Klassen, Fromme und Gottlose, Weise und Toren. Sie sind in dem Dogma befangen, daß es dem Frommen gut, dem Gottlosen schlecht gehen müsse; aus diesem an sich ganz richtigen Satz haben sie ein Maß gemacht, mit dem sie jeden Menschen messen, und keine Erscheinung des wirklichen Lebens birrt sie mehr.

Sie wandeln für sich in weiser Frömmigkeit und untadeliger Rechtschaffenheit, aber sie haben trotzdem kein volles religiöses Leben. Gott ist ihnen der Hoheitgebietende, Gewaltige, Unerforschliche. Vom Menschen sprechen sie dabei in größter Bescheidenheit, er steht tief unter Gott; es ist aber wichtig, zu sehen, daß nach ihrer Auffassung nicht die Sünde, sondern die physische Schwäche, also ein äußerlicher Grund den Abstand zwischen Gott und Mensch verursacht. Bei solchem Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist die Frömmigkeit, wie sie sagen „Fürcht“¹⁾, Erkenntnis der Ohnmacht, Demut, Anstand; größte Sünde ist Hochmut, Leidenschaft, Empörung gegen Gott; für die Demütigen tritt Gott ein, die Hochmütigen beugt er. Sogar, der am wenigsten Seine, bringt es offenherzig zum Ausdruck, wie es das Herz eines solchen unselbständigen Durchschnittsfrommen beruhigt, wenn Gott von Zeit zu Zeit hervorragende Menschen, Könige, Priester, Adelige, gefeierte Redner in den Staub beugt. Triebfeder der Frömmigkeit ist ihnen demgemäß nicht die Verbundenheit mit Gott, auch nicht der innere Zwang, sondern die Sicherstellung des Lebens (22,2f. 4,7). Religion ist für sie Offenbarung, Gesetz. In einem wirklichen, persönlichen Verhältnis mit Gott stehen die „Freunde“ nicht, sie können es sich auch nicht eigentlich vorstellen, der Mensch ist ja „Wurm“. Wenn sie für Gott eintreten wollen, gebrauchen sie die liturgische Form und sagen allgemeine Worte, wie sie für die öffentliche Anbetung passen; die Hymnen haben den schönsten Inhalt, aber sie sind nicht die Stimme des Herzens. Indem einer der Freunde einer Gotteserscheinung sich rühmt, zeigt er, wie fern ihm doch tatsächlich Gott ist, und auch in dieser wunderbaren Erscheinung nur ein Schatten, kein lebendes Wesen, Grauen, nicht Seligkeit! – Es fällt solchen „Vertreter“-naturen nun auch schwer, im Verkehr mit den Mitmenschen persönlich, vom Herzen zum Herzen zu sprechen, Worte von wirklicher Kraft zu finden; sie gehen gerne in Formeln und Phrasen, in volltönenden Bildern und frommen Sprüchen einher. Drum reden die Freunde von Gott, vom Glück des Demütigen, vom Fall des Gottlosen so sachlich, während Hiobs Herz nach persönlichen Tönen horcht.

Den außerordentlichen Fall des „Hiob“, die herrliche, persönliche Frömmigkeit dieses Mannes können die Freunde nicht verstehen. Sie sind zwar im Anfang ergriffen, stoßen sich dann aber an dem Maßlosen des Schmerzes, an dem Ansturm gegen Gott. Sie sind gekommen mit der Absicht zu trösten, aber gewohnt zu mahnen.

¹⁾ Elifas gebraucht dieses Wort mit Vorliebe; es entspricht unserem Wort „Religion“. Es ist wohl Absicht des Dichters, wenn Elifas nicht wie sonst „Fürcht Gottes“, sondern bloß „Fürcht“ sagt; vielleicht war dies der Ausdruck, den mancher Kreise oder Menschen bevorzugten.

Nach ihrem Schema halten sie das Unglück zunächst für ein Suchtleiden und suchen durch un reale, nicht haftende Trostformeln zu helfen. Von dem Augenblick an, da sie Hiob als schuldig erkennen, entziehen sie ihm ihr Mitleid, rücken von dem Empörer ab und vertiefen die Kluft durch das Bewußtsein der eigenen Frömmigkeit (19,5). Daß in den trotzigen und klagenden Ausbrüchen eine Seele kämpft und dürstet nach dem lebendigen Gott, fühlen sie nicht; sie hören nur die Worte und messen sie an dem Maßstab ihrer Korrektheit; ja Hiob, in seiner Art mit Gott und von Gott zu reden, erscheint ihnen allmählich geradezu als Feind der Religion, wie die Vertreter der Ordnung die Neuerer immer als gefährlich verdächtigten. Diese kühne, selbständige Religion ist ihrer eigenen Frömmigkeit so fremd, daß sie sie für gotteslästerlich, für gottlos halten. Sie glauben, daß Hiob die Religion zerstöre, obwohl dieser mehr Religion hat als sie; sie halten, anfänglich in bester Absicht, den Schild über Gott, ohne zu erkennen, daß es manchmal frömmere wäre, für Menschen statt für Gott einzutreten. So sind sie von Hiob durch eine tiefe Kluft getrennt und sehen drum seinem flehenden Ansturm um Mitleid und Anerkennung eine Mauer von Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit entgegen. Das in ihrem tiefsten Herzen schlummernde menschliche Empfinden ist nicht imstand, die Schale der Gewohnheiten und Anschauungen zu sprengen und ihre religiöse Furchtsamkeit zu besiegen, und das Gefühl ihrer Unbeholfenheit macht sie nur hartnädig; sie bemühen sich zwar, am Schluß des Zusammenseins einzulenken, aber es ist zu spät und das Wort wirklichen Trostes finden sie nicht mehr. Indem sie so den verwundeten Hiob wie „schlechte Ärzte“ mißhandeln, verschärfen sie die Lage und tragen schließlich mit dazu bei, daß das Klage lied Hiobs auch Gott gegenüber mit Bitterkeit und in Kampfesstimmung ausklingt.

Das dichterische Bedürfnis gebot dem Verfasser, die Gestalten von einander abzuheben, ohne den Eindruck der Zusammengehörigkeit zu mindern. Elifas, die Hauptperson, ist wohl erheblich älter zu denken als die andern; er hat Haltung, wahr die Form und ist sich seiner Würde bewußt; er bemüht sich, liebenswürdig und väterlich zu sein und durch sachlich ruhige Erwägungen den Ton persönlicher Erregtheit zu dämpfen (15,2f., 22,2). Ihm gegenüber mäht Hiob den ironischen Ton. Bildad und Sofar sind weniger kontret gezeichnet. Bildad ist ungeduldig und gebraucht stärkere, aber nicht unfeine Ausdrücke; er versteht schön und pathetisch zu reden. Vielleicht sieht er nach des Dichters Meinung Hiob in Alter und Stellung am nächsten, daher mißt sich Hiob am meisten mit ihm und fühlt sich durch sein großartiges Auftreten verlezt¹⁾. Sofar ist taktloser in Stimmung und Ausdruck; er faßt die Verhandlung sofort als Kampf auf und trägt wesentlich zur Verschärfung des Verkehrs bei; ihm bleibt es vorbehalten, als erster auf die Schuld Hiobs hinzuweisen (11,6), auch geniert er sich nicht, den Freund kräftig und plump zu ermahnen (11,13ff.), was Bildad sich nicht erlaubt hatte. Es scheint aber, daß Hiob den Sofar weniger ernst nimmt als die beiden andern.

4. Die Hymnen der Freunde (5,9ff., 25,2ff., 26,5ff., 12,13ff., vgl. 9,5–10). Absichtlich schließt der Dichter sich an die gebräuchlichen Muster an, denn wir haben diese Lieder wie liturgische Stücke, in frommer Gewohnheit gebetet, zu denken (vgl. Psalm 147 oder 136). Die Hymnen haben einen (auch äußerlich erkennbaren) Stil, indem die Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes durch die hebräische Partizipialform²⁾ als stehende Wunder vor Augen geführt werden und die große Gestalt Gottes vor dem anbetenden Blick aufgebaut wird durch die Menge seiner Tugenden und Taten, die in rascher, überwältigender Folge aneinandergereiht sind. Eine logische Gedankenordnung ist nicht notwendig, würde im Gegenteil nur ermüden, während die Abwechslungen, die Wiederaufnahme früherer Gedanken, das freie Umherirren

¹⁾ Vgl. die ausführliche persönliche Entgegnung 26,2ff. mit dem „Du“.

²⁾ Vgl. im deutschen Hymnenstil die aneinandergereihten Relativsätze:

Lobe den Herren,
Der alles so herrlich regieret,
Der dich auf Adlers Gefieder so sicher geführet,
Der dir beschert . . .

in allen Gebieten der Schöpfung den ganzen Reichtum entfaltet. Ein hervorragendes Beispiel für diese mannigfaltige, immer wieder zum Mittelpunkt zurückkehrende Art des Preises ist jener Hymnus des ägyptischen Königs und Reformators Schematon auf den Sonnengott, seinen alleinwahren Gott.

Unser Dichter legt die Hymnen seinen Gegnern in den Mund, aber er führt sie trotzdem in kunstvollster Form aus, ein Beweis seiner innerlichen und dichterischen Größe. In besonders erhabener Sprache redet Bildad. Die drei Hymnen preisen die Hoheit Gottes, seine Macht und Weisheit. In der Absicht gleichartig, gestaltet sie doch der Dichter mannigfaltig in der Form und in der Anwendung. Das eine Mal beschränkt sich der Sinn auf die Menschen und das Menschenleben, und Gott wird angebetet als der, der die Stolzen erniedrigt, die Demütigen erhöhrt, dessen Überlegenheit man besonders erkennt, wenn er die hochragenden Menschen klein macht und plötzlich zu Boden stürzt. Noch feierlicher erhebt sich der Preis Gottes, wenn der Allmächtige, Allweise inmitten des Weltalls geschaut wird. Sein Wunderwerk der Schöpfung und Erhaltung, sein majestätisches Walten in der Sternenhöhe, sein unzählbares Heer im Himmel, sein ewiger Sieg über die Mächte der Finsternis beglücken, entzünden den Frommen (25,2ff.). Wie wunderbar war die Erschaffung der Welt, als Gott die Erde in den leeren Weltenraum einfügte, als er durch seinen Hauch die Finsternis verschlechte, daß der blaue Himmel sichtbar wurde, als er die oberen Wasser in die Wolken einband, so fest, daß nun die Wasser droben sicher verlagert sind! Gott ist größer als die größten Elemente. Dem Ozean hat er seine Grenzen angewiesen, die tiefe finstere Unterwelt durchschaut sein Auge, die Säulen des Himmels (das sind die hochragenden Berge) erzittern vor ihm im Gewitter und Erdbeben, die Sterne überstrahlt sein Glanz, den Mond kann er verfinstern. Hier kleidet der Dichter seinen Gesang in das Gewand des alten, unvergänglichen Mythos. Die Gestirne erscheinen leise noch wie einst als Gestirngötter, die vor Gott dem Herrn weichen müssen; drunten in der Unterwelt sind die gestürzten Titanen, die den Himmel stürmen wollten und nun gefesselt liegen. Vor allem aber nimmt der Hymnolog seine Töne aus dem mythischen Schöpfungslied, dem Lied vom Sieg des Lichts über die Finsternis, des Kosmos über das Chaos. Der Schöpfergott hat die Chaosungeheuer niedergezwungen, Tiamat, das Meerungetüm, Rahab, den furchtbaren Drachen der Finsternis, Scheol, den Herrscher der Unterwelt. „Durch Kraft hat er das Meer geängstet, durch List die Rahab einst durchbohrt“, so erinnert der Dichter an den babylonischen Welterschöpfungsmythos vom Kampf des weisen Lichtgottes Marduk, der die ungeschlachte Tiamat und ihre Helfer mit List und Kraft durchbohrt hat (vgl. Jes. 51,9, Pj. 74,14, Jes. 27,9 u. a.). Die „Wasser und ihr Heer“ behalten für den Menschen etwas Schreckliches, aber Gott ist größer als sie (vgl. auch Hi. 7,12, Pj. 104,7. 9 u. a.). Das Chaos hat er besiegt, das Meer in Schranken gewiesen, die Finsternis eingeschlossen und dienstbar gemacht, Licht und Ordnung sind die Schönheit Gottes.

Die Mahnung, die im hymnischen Lobpreis für den Menschen liegt, mag verschieden gedeutet werden. Der Sterbliche soll seine Ohnmacht erkennen, denn er ist diesem Gott gegenüber ein Wurm; der Böse soll vor ihm erschrecken, der Demütige kann sich seiner getrösten, denn Gott reicht ihm den gewaltigen Arm. Anderwärts rühmt man in wärmerem Gefühl die wunderbare Barmherzigkeit, mit der sich Gott aus seiner Höhe zum Menschen beugt oder mit der er den Seinen geholfen hat.

15¹ Da antwortete Elifas von Teman und sagte:

- ²Ein Weiser, spricht der also windig
und bläht er sich so stürmisch auf?
³Kämpft er mit Reden, die nichts taugen,
mit Sprüchen, die nichts nütze sind?

- 4 Willst du die Gottesfurcht zerstören,
 verlegen alle fromme Scheu?
 5 Nur deine Schuld lehrt dich so reden,
 nur List ist deiner Worte Grund!
 6 Dein eigener Mund, nicht ich, verdammt dich,
 die eignen Lippen strafen dich!
- 7 Warst du der erste auf der Erde,
 warst vor den ewgen Bergen du?
 8 Stehst du in Gottes Ratsversammlung,
 holst dir geheime Kunde dort?
 9 Was weißt denn du, das wir nicht wissen?
 hast irgend etwas du voraus?
 10 Sind unter uns doch graue Häupter,
 die älter als dein Vater sind!
- 11 Verachtest du die Himmelströstung,
 das Wort, das sanft mit dir verfuhr?
 12 Läßt von der Leidenschaft dich treiben,
 rollst mit den Augen fürchterlich,
 15 und wagst es, gegen Gott zu wüten,
 stößt solche 'Lasterworte' aus!
- * * *
- 17 Ich will dich lehren, hör mir zu,
 was ich geschaut, will ich dir sagen,
 18 was Weise einst verkündigt haben,
 freimütig in der Zeit der Väter,
 19 die noch allein im Lande saßen,
 zu denen noch kein Fremder kam:
- 20 Den Bösen, den Tyrannen plagt
 die Angst sein ganzes Leben lang,
 21 geheime Stimmen schrecken ihn,
 wähnt er sich sicher, kommt der Feind.
 22 Die Finsternis läßt ihn nicht los,
 er ist 'bestimmt' für blutgen Tod,
 23 zum Fraß des Geiers aufgespart,
 stets fühlt er 'Unheil' überm Haupt.
- 24 'Not und Gefahr umkreisen ihn,
 gleich einem König sturmbereit.
 25 Weil er sich wider Gott empört
 und sich mit ihm zu messen wagt,
 26 im Troß mit vorgestrecktem Schild
 ihn anrennt, ihn den hohen Herrn!
 29 Nicht wurzelt er im Boden ein,
 30 es dörrt die Hitze seinen Saft,
 'die Blüte' wird im Wind 'verweht'
 32 und seine Zweige grünen nicht.
 31 'Er hat auf Nichtiges vertraut,
 das Nichts wird drum sein Ende sein!

- ³²Noch vor der Zeit muß er 'davon',
³⁴das Feuer frißt des Frevlers Zelt!
³⁵Aus böser Saat kommt böse Frucht,
 das ist der Fluch: aus Lug folgt Trug.

16¹ Hiob antwortete:

- ²Das habt ihr nun genug gepredigt,
 ihr macht's mit eurem Trost nur schwerer!
³Ist jetzt erschöpft der Sturm von Worten,
 drängt dich's etwa, noch mehr zu sagen?

- ⁴Wie ihr so könnte ich auch reden,
 wenn ihr an meiner Stelle wäret;
 ich wollte kunstvoll zu euch sprechen
 und auch den Kopf genugsam schütteln;
⁵mit meinem Mund würd' ich euch stärken,
 mein Lippenbeileid müßt' 'euch trösten';
⁶spräch' ich, ich sparte nicht den Schmerz,
 schwieg' ich, so 'behte noch mein Herz'.

* *

- ⁷Mein Elend hat mich ganz verwüstet,
 und all 'mein Leid hat mich gepackt'!
⁸Nun steht's gar wider mich als Zeuge,
 mein Unglück klagt der Schuld mich an!
⁹Er ist mein grimmer Feind geworden,
 knirscht mit den Zähnen über mir,
 wie weht er wider mich die Augen
¹⁰und 'sperrt den Mund auf' gegen mich!

- ¹²Groh lebt' ich, da kam er im Sturme,
 griff mich am Nacken, warf mich hin,
 er hat zum Zielpunkt mich genommen,
¹³die Pfeile schwirren um mich her.
 Er spaltet grausam meine Nieren
 und schüttet meine Galle aus,
¹⁴er bricht mir Bresche ein um Bresche,
 rennt wie ein Kriegsheld wider mich!

* *

- ¹⁵Ich hab den Saß um mich genäht
 und in den Staub mein Horn gebohrt,
¹⁶von Weinen rot ist mein Gesicht
 und meine Wimpern sind umflort;
¹⁷und doch war schuldlos meine Hand,
 aufrichtig immer mein Gebet!
¹⁸Deck, Erde du, mein Blut nicht zu,
 nicht finde Ruhe mein Geschrei!
¹⁹Im Himmel lebt der Zeuge mein,
 mein Eideshelfer in der Höh!

- 17 ³① stelle doch 'dein Pfand' für mich,
'es bürgt mir niemand außer dir'!
- 16 ²⁰② Ach, 'träte doch mein Freund hervor'!
mein Auge trânt zu meinem Gott,
²¹③ daß er dem Menschen Recht verschafft
im Streit mit Menschen, ja mit Gott!
* *
- ²²④ Denn wenig Jahre, und ich muß
zum Lande ohne Rückkehr wandern,
17 ¹⑤ 'dahin ist' meine Lebenskraft,
und nur das Grab ist mir 'gelassen'.
²⑥ Getäuschte Hoffnung ist mein Teil,
mein Auge sieht nur 'Bitterkeiten';
⁶⑦ 'man' hat mich zum 'Gespött' gemacht,
ich bin ein Ekel allen Menschen;
⁷⑧ die Augen sind vom Weinen blind,
wie Schatten 'schwinden meine Glieder'.
- ¹¹⑨ Ihr Wünsche 'all', wo seid ihr hin?
gebrochen ist des Herzens Sehnen,
¹²⑩ die bittere Nacht 'ist' nun mein Tag,
Licht ' ' ist 'mir' Finsternis geworden,
¹³⑪ der Scheol Haus mein tröstlich Heim,
daß ich dort darf mein Ruhbett haben;
¹⁴⑫ den Hades nenn ich Vater mir,
Verwefung 'soll' mir Mutter werden!
- ¹⁵⑬ Wo wäre noch ein Hoffnungsstern,
ein 'Glück' für mich, wer kann mir's künden?
¹⁶⑭ Gehn Glück und Hoffnung mit ins Grab?
läßt man sie 'durch' der Scheol Riegel?
- 18 ¹① Darauf sagte Bildad von Schuch:
- ²② Wie lange noch? Nun 'mach ein Ende,
merk auf', vergönn auch 'uns' das Wort!
³③ Wie, sind wir dir denn gleich dem Vieh,
'der reine Nichts' in 'deinen' Augen?
⁴④ Der Tor ist blind in seinem Jammer',
zerreißt sich selbst in seinem Zorn.
Soll deinethalb die Welt vergehn,
der Fels aus seinem Lager weichen?
⁵⑤ Wahr bleibt's, des Frevlers Licht verlöscht,
nicht brennt das Feuer seines Herds,
⁷⑦ im besten Alter lahmt sein Schritt,
sein eignes Tun bringt ihn zu Fall;
⁸⑧ sein Fuß wird jäh im Neß verstrickt
und im Gestrüpp verfängt er sich,

- 10 versteckt am Boden ist das Seil,
 die Falle liegt am Weg bereit;
 11 die Schrecken lagern sich um ihn
 und scheuchen ihn auf Schritt und Tritt;
 12 die Not sieht hungrig nach ihm aus,
 Unheil, bereit zu seinem Sturz,
 13 die Seuche nagt die Haut ihm ab,
 und seine Glieder frißt der Tod;
 14 aus seinem Zelte weicht das Glück,
 der Schrecken schreitet nun herein;
 15 wo er gewohnt, haust das Gespenst,
 und Schwefel wird darauf gestreut.
 16 ER stößt ihn aus dem Licht in Nacht
 und treibt ihn aus der Welt hinweg,
 19 nicht Schoß noch Sproß hat er im Volk,
 sein Nam' und Sitz stirbt völlig aus.
 20 Ob seines Falls erstarrt der Weist
 und die im Osten faßt ein Graus. — —
 21 Ja, ja, das ist das Los des Bösen,
 das Schicksal des der Gott nicht achtet!

19 Hiob antwortete:

- 2 Wie lange peinigst ihr mich noch,
 zermartert mich mit euren Worten?
 3 Wohl duzend Mal beschimpft ihr mich
 und schämt euch nicht, mich so zu quälen!
 4 Hab ich mich denn so schwer verfehlt,
 ist gar bei mir zu Haus die Sünde?
 5 Wollt ihr nur großtun gegen mich,
 mit eurer Mahnung mich verhöhnen?
 6 Seht doch, daß Gott mir Unrecht tut,
 er hat mich in sein Netz verstrickt!
 7 Ich schrei „Gewalt!“, und niemand hört's,
 ich rufe, doch mein Recht bleibt aus!
 8 Er hat mir meinen Weg verbaut,
 hüllt meinen Pfad in Finsternis,
 9 der Ehre hat er mich beraubt,
 den Schmutz von meinem Haupt getan!
 10 Er reißt mich weg, s' ist aus mit mir,
 entwurzelt meiner Hoffnung Baum,
 11 sein Zorn ist wider mich entbrannt,
 er achtet mich als seinen Feind,
 12 all seine Scharen rücken an,
 sie bahnen wider mich den Weg,
 sie haben schon mein Zelt umstellt! —
 * *
 13 Meine Brüder haben mich verlassen,
 verfehmt bin ich bei Allovertrauten,

- ¹⁴meine Nachbarn wollen mich 'nicht kennen',
 meine Gäste haben mich vergessen!
¹⁵Die Mägde weigern mir die Pflege,
 ein Unbekannter bin ich ihnen;
¹⁶der Knecht hört nicht, wenn ich ihn rufe,
 ich muß ihn unterwürfig bitten!
¹⁷Mein Atem ekelt meinem Weibe
 und 'mein Geruch' den eignen Kindern;
¹⁹ein Greuel bin ich meinen Lieben,
 meine Freunde sind mir feind geworden!
¹⁸Ja, selbst den Buben ein Verworfenner,
 ein Marterbild, in aller Munde:
²⁰Wie ein Gerippe abgemagert,
 die Zähne 'sind' mir ausgefallen,
²⁶die Haut vom Fleische abgerissen,
²⁷die Seele in den Tod verschmachtet!
 * *
- ²¹Erbarmt, erbarmt euch, Freunde mein!
 die Hand des Höchsten traf mich schwer!
²²Wollt ihr mich auch wie Gott verfolgen,
 so unersättlich mich zerfleischen? — —
²³Ich wollt, daß dies mein Klagelied
 geschrieben würde in ein Buch,
²⁴in Blei geschnitten mit dem Griffel,
 auf ewig in den Fels gehauen!
²⁵Doch nein, ich weiß, mein Löser lebt,
 ich weiß, er tritt 'hernach' noch ein,
²⁶ich schaue Gott als meinen Freund,
 mein Aug 'erblickt ihn', nicht mehr feind! ¹⁾.
²⁸Ihr aber, wenn ihr mich verfolget,
 weil ihr in mir die Schuld wollt finden,
²⁹dann fürchtet für euch selbst die Rache,
 denn Zorn 'kommt über die, die freveln',
 dann lernt ihr 'den Allmächtigen' kennen!

20 ¹Da antwortete Sofar von Naama und sagte:

Nun mag ich nicht mehr an mich halten,
 es regt sich alles in mir auf!

¹⁾ Hiob hofft also an dieser Stelle, daß er einen „Löser“ hat, d. h. daß Gott ihn von der Krankheit befreit und „hernach“, zuletzt, wenn die jetzige Leidenszeit vorbei ist, „eintritt“, ihn gesund macht, dadurch ihm seine alte Freundschaft und Gunst wieder bezeugt und seine Ehre öffentlich herstellt. Das „Schauen Gottes“ bedeutet nicht ein visionäres oder ein überweltliches oder jenseitiges Schauen, sondern ist bildlich zu verstehen; der Löser „tritt auf“, „erscheint“ (vgl. S. 21), d. h. er wird wirksam, die Krankheit wird durch ihn von dem Geschlagenen genommen. Alle die geheimnisvollen Deutungen vom Auftreten Gottes am Grab, vom Schauen Gottes aus dem Grab heraus und dergl. sind unwahrscheinlich; auch wenn 'al 'afar zum Text gehörte, würde es nicht „auf dem Grab“ heißen, und wie merkwürdig wäre es, einen Vorgang der Rechtfertigung durch Gott bei der Leichenfeier zu denken! Auch der Auferstehungsglaube ist nicht aus unsrer Stelle herauszulesen (vgl. S. 65).

³Schimpflichen Vorwurf soll ich hören?
Was stürmst du denn so gegen mich?

⁴Weißt du es 'nicht' — von alters gilt's,
seit 'Menschen auf der Erde sind —,

⁵daß kurz die Lust des Bösen währt,
sein Glück nur einen Augenblick?

⁶Wenn er zum Himmel sich erhebt,
sein Haupt bis in die Wolken streckt,

⁷wie Kot vergeht er ganz und gar,
⁸traumgleich zerfließt er, ganz verlöscht,
verschwunden wie ein Nachtgesicht;

⁹man sah ihn noch, schon ist er fort;
¹⁰er stand in voller Lebenskraft,
nun muß sie mit ihm in den Staub.

¹²Wenn ihm das Böse schmeckt' so süß,
er's unter seiner Zunge barg,

¹³aufsparte und nicht von sich ließ,
so recht an seinem Gaumen hielt:

¹⁴Auf einmal ändert's den Geschmack,
wird Otterngift in seinem Leib,

¹⁵er speit das Geld, das er verschlang,
aus seinem Bauche treibt es Gott.

¹⁷An Strömen 'Öls' wird er nicht froh,
an Bächen voller Honigmilch;

¹⁸die Arbeit wächst ihm, nicht 'die Lust',
er mehrt den Handel, nicht das Glück,

²⁰sein ganzer Reichtum nützt ihm nichts',
und sein Besitz hilft ihm nicht auf,

²²im vollen Glück befällt ihn Not,
'Unheil' schlägt ihn mit grimmer Wucht;

²⁴er flüchtet vor dem Eisenspeer,
da trifft der ehrne Bogen ihn,

²⁵zieht er den Pfeil aus seiner Brust',
fährt durch die Galle ihm das Schwert. ')

²⁶'Das tiefe Dunkel 'schließt ihn ein',
'ihn frißt' das Feuer immerheiß, ')

²⁷die Himmel sagen seine Schuld,
die Erd erhebt sich wider ihn,

²⁸die Wasser stoßen an sein Haus',
'die Flut' am Tage des Gerichts. — —

²⁹So wirds dem Bösen zugeteilt,
das ist des 'Trotzigen' Lohn von Gott!

21 ¹Da antwortete Hiob und sprach:

²Mögt ihr noch einmal auf mich hören —
ich nehme das als Trost von euch —,

- ³ertraget mich und laßt mich reden,
dann 'scheltet', wenn ihr mich gehört.
⁴Geht gegen Menschen meine Klage?
Bin ohne Grund ich so verstört?
⁵kehrt euch zu mir, laßt's euch bewegen,
und legt die Hand auf euren Mund!

* *

- ⁶Denk ich daran, bin ich erschüttert,
ich zittere an Leib und Seele:
⁷Wie kommt's, daß Frevler leben dürfen,
alt werden, ja an Kraft noch wachsen?
⁸Ihr Stamm steht fest für alle Zeiten,
und überall blühen ihre Sprossen,
⁹ihr Haus ist sicher vor dem Schrecken,
vorüber geht die Gottesrute;
¹⁰ihr Kinderkreis gleicht einer Herde
und munter hüpfen ihre Jungen,
¹²sie spielen froh 'mit' Pauk und Zither,
an der Schalmei sie sich vergnügen;
¹³ihr Leben 'geht' im Glück zu Ende,
sie 'steigen' zur Scheol 'im Frieden' –
¹⁴und sagen doch zu Gott: Bleib ferne,
wir wollen dein Gesetz nicht wissen!
¹⁵wozu soll's sein, daß wir ihm dienen,
was nützt es uns, ihn anzugehen?

- 22 ¹⁸Ja, ER bereichert diese Menschen,
21 ¹⁶'schenkt' ihnen alle Erdengüter,
nicht ärgert 'ihn' ihr böses Treiben,
¹⁹die Kinder erst läßt er es büßen!
Er zahl's dem Schuld'gen, daß er's fühle,
²⁰der soll die Strafe selber schmecken,
den Zorn des Allgewaltigen trinken!
²¹was kümmern ihn, die nach ihm kommen?

* *

- ²⁷Ich kenne eure Meinung wohl,
das harte Urteil gegen mich,
²⁸wenn ihr vom Glück des Guten sprecht
und von des Missetäters Los!
²⁹Habt ihr die Wandrer nicht befragt,
auf ihre Kunde nicht gemerkt?
³⁰'Beim' Unglück bleibt der Böse frei,
'am Tag' des Zorns wird 'er bewahrt'.
³¹Wer klagt ihn seines Wandels an
und wer vergilt ihm, was er tat?
³²Man trägt ihn zu der Väter Gruft,
man hält an seinem Grab noch Wacht,
er ruht im Tal in süßem Schlummer!
³³So einem folgt ja alle Welt,
der helle Haufen läuft ihm zu! –

³⁴Ja, ihr versteht das Trösten schlecht!
und was ihr vorbringt, ist nicht wahr!

15 ^{14–16}weggelassen (= 4¹⁷ ff.). ²²l. lö' jäschub oder jäsür vgl. ³⁰ mimmēnū chōscheekh. ²³l. le'ed statt bajādō. str. jōm chōscheekh. ²⁶wörtlich: er rennt gegen ihn mit dem Hals (?), mit der Dide der Büdeln seiner Schilde. ²⁷f. ²⁹a weggelassen. str. ³⁰a α; statt des 2. wejāsūr I. wejissā'ēr. ³¹str. 'al. ^{33–35} das übrige weggelassen. 16 ⁶l. mē'aj jāchilū statt mah minnī jahalōkh vgl. ⁶. ⁷l. cholji hāschimmani; rā'āti tikmetēni. ¹⁰l. pā'ar und bepihū; str. ¹⁰b ¹¹. 17 ¹l. chubbela 'immi. ⁶l. hiššigūni. ⁷l. wišāraj und kālū. ¹¹l. kullām statt jāmaj. ¹⁴l. 'achawē? ¹⁶l. behaddē. 18 ⁴erg. einige Worte. ^{6. 9} weggelassen. ¹¹l. wahādāfūhū. ¹³l. dēber; str. bekhor. ¹⁴l. wetis'ad; str. melek (ursp. mēlach „Salz“, Randnote zu gofrit). ¹⁶f. weggelassen. 19 ¹⁴l. middē'i. ²⁰str. be'ōri u. be'ōr; I. wehitmalletū? ²³ ²⁴ Umstellung der Wörter und der Satzzeichen; I. 'al 'ōfēret. ^{25–27} der Rest ist durch viele Dittographien entstellt, ²⁵str. 'al 'āfār als Dittogr. zu 'al 'ōfēret ²⁴, ²⁶str. we'achar als Dittogr. zu we'achārōn ²⁵ (vgl. ⁶.), ²⁷str. 'āschēr 'ani 'echesē als Dittogr. zu ²⁶b vgl. ⁶. Der Hauptteil von ²⁶ u. ²⁷b gehört zur Schilderung des Marterbildes ²⁰. Nach diesen Ausscheidungen lese ich die berühmte Stelle ^{35–27} so: wa'anī jādā'ti gō'ali chaj we'acharē sōt jākūm / 'echesē 'elōah li / 'ēnaj jir'ūhū welō sār. ²⁶a l. 'ōri nukka' mibbesāri. ²⁹l. le'awwālim tābō'. 20 ⁷b. ⁹b (= 7¹⁰) ¹⁰. ¹⁶. ¹⁹. ²¹. ²³ weggelassen. ²⁸l. jischlōf chēs miggēwō; str. 'ālāw 'ēmim. ²⁶str. kol; I. jispēnehū; str. ²⁶c. ²⁸l. jiggal mabbāl bebētō u. nehārōt. ²⁹l. mōrē'. 21 ¹⁰. ¹⁷f. weggelassen. ¹⁶l. jittēn statt kēn lō'. str. ²¹b ²². ^{23–26} (Ungleichheit des Menschenlofes) weggelassen.

1. Darstellung des Inhalts (K. 15–21). Elifas ist von den schmerzlichen Klagen Hiobs nicht berührt, nur das ist ihm im Sinn geblieben, daß Hiob sich von den Freunden nicht belehren lassen will und daß er sie als Lügenmeister bezeichnet. Er ist deshalb verlezt und redet in einem ganz andern Ton als das erste Mal. Hiob hat unweise und unsfromm gesprochen. Die Art, wie er mit Gott redet, klingt dem älteren Freunde frivol und gefährlich, und die Forderung, daß Gott die Sünde des Menschen übersehen möge, erscheint ihm geradezu als der Tod aller Religion und Sittlichkeit. Hinter beidem verbirgt sich nur das schlechte Gewissen; Hiob will bei seiner Anklage gegen Gott den Schein der Frömmigkeit aufrecht erhalten und sein sündiges Leben verdecken, von dem die andern bisher freilich keine Ahnung gehabt hatten. Elifas ist sehr gekränkt, daß Hiob seine weisen Worte nicht angenommen hat und daß er sogar gesagt hat, er wisse soviel als die Freunde. Daraus macht Elifas, daß Hiob mehr wissen wolle als sie, und Hiob ist doch auch ein gewöhnlicher Mensch. Er, Elifas, ist älter als Hiobs Vater, und er hat das erste Mal so freundlich ihn getröstet, gar eine himmlische Offenbarung ihm erzählt. Diese anmaßende, gotteslästerliche Art hätte er von Hiob nicht erwartet, sie kann für Hiob zu nichts Gutem führen. Ernstlich hält er dem Freund daher den alten Erfahrungssatz, die unverfälschte Lehre vor, daß der Gottlose, der sich ganz zur Gottlosigkeit kehrt, übel fährt; sein Leben ist voll Angst und Gewissensbisse, und auf einmal ist es aus mit ihm. Ein solch absprechendes Bild wird Hiob wohl vom Abgrund zurückziehen.

Hiob hat die Predigt vom Los des Gottlosen genug, sie trifft ihn nicht; er möchte wünschen, daß die Freunde in seiner Lage wären, damit er sie auch so schön trösten könnte. Aber die Ironie hält nicht stand; isoliert, von den Freunden mißverstanden, beseindet, fühlt er seines Elendes ganzen Jammer, am schwersten das, daß er nun durch sein Unglück als Sünder beurteilt wird! Bitter muß er klagen, wie Gott ihn grausam, plötzlich überfallen hat und ihn nun Stück für Stück zerschlägt, obwohl er ein frommer, unschuldiger Mensch war! Aber eine Hoffnung hat jeder Unschuldige, die, daß die Erde sein unschuldiges Blut nicht zudeckt, bis es gerächt ist. Ja, nicht bloß Mutter Erde, der Gott im Himmel tritt für ihn ein, der einzige Zeuge, der ihn kennt! Ach käme er doch, der Himmelsbürge, der Freund, daß er der

Unschuld helfe gegen Gott und gegen Menschen, die sie bestreiten, käme er schnell, ehe es zu spät ist! Denn sein Leben wird bald dahin sein; er ist am Ende der Kraft. Aufs neue überfällt ihn der Jammer über sein trostloses Dasein: um ihn her lauter Bitterkeiten, als Gottverfluchter ist er in aller Leute Mund, die Todesruhe ist sein einziger Trost, die Unterwelt seine Heimat, und doch gibt's dort kein Glück und keine Hoffnung mehr.

Dem Bildad hat es wieder zu lange gedauert und er ist sehr befremdet, daß Hiob die Freundesworte gar nicht berücksichtigt und zu Herzen nimmt. Der starke Schmerzausbruch erscheint ihm maßlos, töricht; was will Hiob damit erreichen, er kann doch nicht erwarten, daß auf einmal alles anders werde. Will er ihre Mahnungen nicht beachten, so muß er sie eben noch einmal und kräftiger hören; drum erzählt Bildad breit und eindrucksvoll, wie es dem Gottlosen geht, wie Not und Tod über ihn kommt und wie alle Welt über seinen Fall erschäudert. Ja, ja, so geht es! Absichtlich bleibt im Dunkeln, ob Bildad mit seinen Worten dem Freund eine letzte Mahnung geben oder ob er ihm sein Geschick erklären will.

Hiobs neues Lied (K. 19) ist fast ganz an die Freunde gewendet. Er ist schmerzlich bewegt, daß sie sich von der falschen Meinung über ihn nicht abbringen lassen und ihn fortgesetzt durch das Schreckensbild des Gottlosen quälen und beschimpfen; er fühlt heraus, daß sie ihn herabsetzen, um sich selbst im Gefühl der Rechtfertigenheit erheben zu können. Aber es bleibt dabei: Grund seines Unglücks ist nicht irgend eine Schuld auf seiner Seite, sondern Gottes Laune und Grausamkeit. Gott hat ihn zerschlagen, Ehre und Leben ihm genommen. Mitleid würde ihm wohl-tun und ihm gebühren. Er ist trostlos verlassen, von den Hausgenossen und den Bekannten gemieden, vom Gesinde vernachlässigt, von den Gassenbuben verspottet, ein Bild des Jammers. Fühlen die Freunde nicht ein menschliches Können mit diesem von Gott geschlagenen Mann? Wollen sie den von Gott Verstoßenen auch aus ihrer Freundschaft stoßen? Wollen sie nicht endlich seine Unschuld aufrichtig zugeben und sagen: wir finden nichts Unrechtes an dir? So fleht Hiob um Erbarmen und Anerkennung. Aber die Freunde sitzen da wie Eisberge. Da richtet sich der Verlassene auf für seine beleidigte Ehre. Sündet er jetzt keinen Glauben, dann soll sein Leid aufgeschrieen werden, damit die Nachwelt seine Unschuld erfahre; das soll ein Denkmal des frommen, unschuldig gerichteten Hiobs sein. Doch nein, er wird die Wendung noch erleben. Der Freund im Himmel kommt zur rechten Zeit, spricht für ihn, stellt sein Leben und seine Ehre wieder her. Wenn dieser ihn freispricht, wird ihn niemand mehr verdammen können (Jes. 50, 9). Wehe aber dann den Freunden, wenn sie in ihrer Selbstgerechtigkeit fortfahren, ihn zu foltern, um ein Schuldbekennnis von ihm zu entlocken! Wenn sie richten, dann werden sie gerichtet werden. Wunderbar ist's, wie hier der Unglückliche noch einmal in diesem ganz an die Freunde gerichteten Lied die Freunde, die Mitmenschen, ansieht, und von ihnen verstoßen den Glauben faßt an den großen Freund in der Himmelswelt, bei dem allein Erbarmen und Wahrheit ist.

Sofar fährt auf, weil Hiob droht; das Bild des Jammers hat ihn nicht gerührt. Es ist ihm unverständlich, daß Hiob den Freunden nicht zustimmt und seine Lage nicht einzieht. Es bleibt daher nichts übrig, als ihm wieder und wieder das gleiche zu sagen, bis er es glaubt. Seit die Welt steht, ist es doch so gewesen, daß Gottlosigkeit und Unglück zusammengehört. Es mag ja dem Bösen eine Zeit lang gut gehen, die Sünde mag ihm süß schmecken, aber plötzlich wandelt sie sich in Gift, mitten im Glück fühlt sich der Gottlose nicht mehr wohl, und schließlich trifft ihn das Gericht.

Hiob, zum letzten Mal bittend an die Freunde sich wendend, ersucht sie noch einmal mit bewegten Worten um Gehör, er will zufrieden sein, wenn sie ihn nur anhören; sie mögen seinen bisherigen Unmut damit entschuldigen, daß er es mit übermenschlichen Mächten zu tun hatte. In ihre stehenden Ausführungen aber kann er nicht einstimmen, es ist nicht so wie sie sagen und sein eigenes Rätsel wird mit jenem vermeintlichen Weltgesetz nicht gelöst; in Wirklichkeit sehen die Dinge ganz anders aus. Wie sich sein Wahrheitsinn dagegen wehrte, daß man ihn verdamme,

so auch dagegen, daß man die Tatsachen um des Glaubens willen verkehrte. Alles was die hergebrachte Meinung als Zeichen göttlicher Gnade betrachtet: Alter, Kinderglück, Reichtum, friedliches Lebensende, das haben in Wirklichkeit die Gottlosen, obwohl sie sich mit voller Absicht nicht um Gott kümmern. Ja, Gott selbst ist der Urheber ihres Glückes (vgl. Mal. 2,17, 3,13); wenn er straft, erreicht es gewöhnlich erst die folgende Generation, und doch sollten die Schuldigen selbst büßen müssen. Hiob weiß wohl, daß die Freunde mit jenen Schilderungen vom Gottlosen ihn treffen wollten. Das ist übel getröstet und ihre Bilder sind verzeichnet. Was erzählen doch die Weltreisenden für merkwürdige Begebenheiten von stolzen Tyrannen, von mächtigen Frevlern, unter denen die Welt seufzt und denen doch alles zufällt, die sich in ihren trotigen Denkmälern noch über den Tod hinaus behaupten! Das ist die Wirklichkeit. Mit den Worten an die Freunde, daß sie das Trösten schlecht verstehen und daß ihre Aufstellungen der Wahrheit nicht entsprechen, faßt er sein Urteil über sie zusammen.

2. **Der dramatische Aufbau.** In den Liedern 16f. 19 21 ist der Schmerz über das körperliche Leiden und über die Ungnade Gottes immer noch derselbe. Aber die Stimmung ist doch ruhiger. An Stelle der persönlichen Auseinandersetzung mit Gott tritt ein anderes Bedürfnis hervor, die Ehrenrettung vor der Welt. Hiob hat erfahren müssen, daß er die Freunde nicht von seiner Unschuld überzeugen kann, immer bedenklicher haben sie die Köpfe geschüttelt (16,4), immer nachdrücklicher sich zugefüßt: er ist nicht umsonst von Gott gezeichnet, er ist ein Sünder, wir wußten es nur nicht. So ist Hiob seiner Ehre unter den Menschen beraubt und schmerzlich klagt er, daß er nun auch noch als Sünder gelten müsse 16,8. Das ist das Leitmotiv dieser Lieder. Nun sind die Freunde (d. h. die Mitmenschen) die Verdammenden, Verstoßenden, während es bisher Gott war, und so von der Welt verlassen, klammert er sich an Gott. Gott ist der einzige, der die Wahrheit kennt, und der einzige außer der Mutter Erde, der Anteil an ihm nimmt; er ist sein „Freund“, sein einziger „Bürge“. Daß dieser für ihn eintrete, ist nun sein Anliegen. Während also Hiob in den ersten Liedern Gott um Linderung des Leidens und um Antwort auf das Warum anrief, bittet er Gott jetzt um sein Zeugnis vor der Welt. Vorbereitet ist dieses Motiv im ersten Gang durch die Erwartung, daß der gerechte Gott die parteiischen Freunde strafen werde (13,7ff.). Die Hoffnung steigert sich von der dringenden, eilenden Bitte zu der Gewißheit des „ich weiß“; Hiob weiß gewiß, daß er durch Gott von seinem Leiden wieder befreit und dadurch vor aller Welt als Unschuldiger erklärt wird.

Die Stimmung gegen Gott ist daher nicht mehr in dem hohen Maß bitter wie in den früheren Liedern, die Klagen über Gott werden seltener, wenn sie auch immer noch schmerzlich bewegt bleiben. Überwog früher die Spannung gegen Gott, so schaut Hiob jetzt hoffend, glaubend auf ihn; hatte er gefürchtet, daß Gott sein Recht niederschlage, so kann er jetzt zuversichtlich erwarten, daß er öffentlich für ihn eintrete. Merkwürdig, wir hören nur noch ganz vereinzelt das „Du“ (nur 17,3). Hiob's Verhältnis zu Gott ist aber nicht unpersönlicher oder weniger innig geworden (vgl. 16,20, 19,27), er redet nur deswegen sachlicher von ihm, weil er sich mit seinen Gedanken und Wünschen der Welt zuwendet, vor der er seine Ehre wieder haben möchte; zu dem Gott der Liebessehnsucht tritt daher der Gott des Rechtes und statt vom ganz persönlichen Schöpfergott redet der Leidende von dem hohen Bürgen. Hiob hat es jetzt mit der Welt zu tun, drum läßt ihn der Dichter in einem Lied ganz an die Freunde sich kehren (K. 19, also das Gegenteil zum Lied K. 9f., ganz an Gott gewendet); er ist völlig mit dieser persönlichen Frage seiner Ehre beschäftigt, wir hören in K. 16f. 19 keine Klage mehr über das allgemeine Menschenlos.

Im Zusammenhang mit diesen Wünschen und Hoffnungen regt sich in Hiob auch das Lebensbedürfnis wieder. Durch das ganze Gedicht hindurch ist die Steigerung zu bemerken. In den ersten Liedern ruft der Unglückliche sehnsüchtig und bitter den Tod herbei (3,11ff., 6,9, 9,21, 10,1. 18), oder wäre er zufrieden mit einer Linderung für die nur noch kurze Spanne Zeit (10,20); der Tod ist ihm hier überall der Freund. Dann feimt rasch eine Lebenshoffnung auf, die aber von großer Todes-

trostlosigkeit verschlungen wird (14, 13 ff. 1 ff.), der Tod ist ihm nun ein schmerzlicher Gedanke geworden! Noch in 16, 18 ff. herrscht der wehmütige Gedanke an Tod und Grab über die Hoffnung auf Leben, aber die Stimmung ist nicht mehr so sehr gedrückt; zuletzt (19, 25) wagt der Betroffene aus allem Leid heraus die Gewißheit der Wiederherstellung auszusprechen.

Die Freunde wenden sich immer mehr von Hiob ab; wollten sie zuerst Gott und den Freund zusammenbringen, so lassen sie jetzt Hiob fallen. Offen treten sie mit der Anklage auf Schuld gegen Hiob heraus, ausgesprochen von dem Haupte Elifas. Wie hat dieser inzwischen sein Verhalten verändert: das erste Mal von Hiobs Frömmigkeit redend, spricht er jetzt von Hiobs Schuld und List! Leitmotiv der Freunde in K. 15 18 20 ist das Lied vom Fall des Gottlosen, das im ersten Gang (besonders 11, 18 ff.) vorbereitet, nun schroff ausgeführt wird. Es bildet das Gegenstück zu dem Hymnus auf Gott, den die Freunde im ersten Gang als gemeinsames Motiv verwendet hatten. Waren vorher die Schilderungen des Gottlosen zugleich tröstend und mahnend gedacht, so sind sie jetzt bloß abschreckend und verwerfend: persönliche Anspielungen auf Hiob mischen sich ein (15, 25 f. 18, 13), kein Wort vom Gerechten und vom Glück, keine freundliche Mahnung zur Umkehr unterbricht oder verhöhnt mehr das schaurige Lied. Die Drei wagen es zwar nicht, Hiob gerade heraus einen Gottlosen zu nennen, aber Hiob fühlt wohl, daß sie ihn meinen. Sie wollen ihn damit (vielleicht in guter Absicht, aber in hartem Verfahren) foltern, damit er endlich seine Schuld gestehe, sich bußfertig zu Gott wende und gerettet werde; im andern Fall ist er verloren. Indem der Dichter die zwei Sekundanten des Elifas nach der kurzen persönlichen Abwehr von nichts anderem als vom Los des Gottlosen reden läßt, zeichnet er ihre Engherzigkeit und Hartnäckigkeit. Um aber die Monotonie der Freundesreden künstlerisch erträglich zu machen, fügt er jedesmal ein hervorragendes Sonderstück ein, K. 15 die Gewissensnot, K. 18 die Unentrinnbarkeit der Strafe, K. 20 den geheimen Reiz und inneren Fluch der Sünde.

Hiobs freiere, zuersichtlichere und geläuterte Stimmung offenbart sich auch den Freunden gegenüber. Wie im ersten Gang fertigt er sie im Anfang des zweiten (16, 2 ff.) noch mit ironischen Worten ab, aber dann wendet er sich (K. 19) sorglich und eindringlich an sie und spricht im letzten Wort (21, 2 ff.) gewinnend und abbitkend. Wie vornehm hebt sich von den bloß allgemeinen und versteckten Sentenzen des Bildad und Sofar der warme persönliche Appell Hiobs K. 19 ab! In der Sache freilich muß er den weiten Abstand festhalten, die Unwahrheit und Unfeinheit ihrer Reden ihnen vors Gewissen stellen. Und auch die allgemeine Theorie muß er zurückweisen, damit nicht der Schein entstünde, als hätten die Freunde recht geredet. Viel ruhiger als in K. 9 f., aber darum um so wirkjamer spricht er den Vorwurf gegen Gott aus, daß er den Gottlosen gewähren lasse, ja ihn unterstütze. Bitter isoliert er im Gegensatz zu den Freunden die trüben Erfahrungen. Dabei kann er — leise sich selbst verteidigend — sagen, was ein „Gottloser“ ist: „Ein Mensch, der sich nicht um Gott kümmert, der Gott möglichst weit von sich fern hält“ (21, 14 f.); das ist er, Hiob, wahrlich nicht!

3. **Hiobs Gott.** Hiob steht in einem ungemein lebendigen Verhältnis zu Gott und redet von ihm in den persönlichsten Worten. „Mein Freund“, „mein Bürge“, „mein Zeuge“, „mein Löser“, sagt er von ihm; immer wieder dringt er an das Herz Gottes mit dem persönlichen „Du“ und wendet sich von der Betrachtung seines Leids und vom Gespräch mit den Freunden stets aufs neue zum unmittelbaren Verkehr mit seinem Gott. So ganz persönlich beschreibt er, wie der Schöpfer ihn schuf und mit sorgsamster Hand ihn aufbaute (10, 8 ff.), als wäre er der einzige Gegenstand seiner Aufmerksamkeit gewesen. Vor seinem schweren Schlag stand er im innigsten Bund mit Gott, von allem Glück war ihm dies das Höchste, und er beginnt die Schilderung seines frohen Lebens (K. 29) damit, daß Gott ihn mit seinem Schutz umgab und er mit Gott Gemeinschaft pflegen durfte. Er weiß von Größerem als von „Offenbarungen“ und Nachtgesichten zu sagen, er fühlte die Nähe des lebendigen Gottes am Tage. Und er hatte ihn für sich selbst, vom Gebet redet er, vom Kultus nicht.

Sein Wandel geschah vor den Augen Gottes. Auch das sittliche Leben ist ihm ein ganz persönliches Verhalten zu Gott: „Mein Fuß hing stets an seinen Schritten, ich folgte seinem Weg getreu, trug sein Gesetz in meiner Brust“; Hiob war edel aus treuer Liebe gegen Gott, weil die Reinheit ihn mit Gott verband, nicht weil die Pflicht es gebot oder weil ein Nutzen davon zu erhoffen war. Er würde es nicht verantworten können, an Armen und Notleidenden vorüberzugehen, da doch Gott ihn von Kindheit an wie ein Vater geleitet und versorgt hat (31,18). Weil Hiob so nah zu Gott steht, spricht er überaus menschlich mit ihm und von ihm. Gott hat Stimmungen, lebhaft und wechselnd empfindet er und läßt sich von seinen Gefühlen treiben; Liebe, Zorn, Gunst, Ungunst sind an ihm zu spüren, nicht Ordnung, Gesetz, Lohn, Strafe zu konstatieren; sein Herz ist abgewandt; sehnsüchtig, mit flehentlichen Bitten, mit der Erinnerung an die frühere Gemeinschaft hofft der Unglückliche ihn rühren zu können.

Darum ist nun eben auch Hiobs jetziges Geschick so schwer, weil er in diesem persönlichen Verhältnis zu Gott steht. Für den religiösen Menschen sind die Welträtsel am schwersten, im Gotterleben liegt die größte Seligkeit und der heftigste Schmerz. Davon hat Jeremia erzählt, das muß auch Hiob erfahren. Er faßt sein Unglück nicht als einen Schlag des Schicksals oder des Verhängnisses auf, dem er sich stumm ergeben müßte, sondern als eine unmittelbare, ganz persönliche Schickung seines Gottes. Es muß sich in dem Herzen Gottes etwas gegen ihn, den einstigen Schützling, verändert haben, aus der Gnade ist er in Unnade verfallen und weiß nicht warum; der Stachel im Leiden Hiobs ist das, daß der Verwundende sein Freund war und daß Hiob davon lebt, Gott zum Freund zu haben; ohne ihn, ohne seine Gunst kann er sich das Leben nicht denken. Drum ist Hiobs Klage voller Leidenschaft. Oedipus, vom unpersönlichen Schicksal getroffen, bäumt sich nicht so stürmisch auf wie Hiob; seine Klage findet ja doch keine Resonanz. Hiob hat in der Tat etwas vom Titanen, das fühlen die so ganz anders gearteten Freunde richtig, er stürmt wie ein Prometheus gegen Gott, aber nicht um Gott vom Thron zu stoßen und um sich über ihn zu erheben, sondern gerade umgekehrt, um an Gottes Herz zu kommen und um ihn zu sich herabzuziehen.

In seiner Not und Verwirrung sieht Hiob den Urheber seines Unglücks in den verschiedensten Schmerzlichsten Gestalten. Der bisherige Freund ist sein Feind geworden: Wie im Krieg hat er ihn gepackt und niedergestoßen, er knirscht mit den Zähnen, weht die Augen, er zerbricht seinen Bogen, wirft sein Panier zu Boden, macht ihn zum Wurfziel, berennt ihn wie eine Festung, umstellt ihn mit Wachen, verbaut ihm den Weg, spaltet seine Nieren, schüttet seine Galle aus; er scheidt seine Scharen, die ihn belagern und Breisken einreißen müssen. Oder der bisherige gnädige Herr ist ein ungnädiger Despot geworden, der seinen treuen Beamten und Anhänger ohne Grund, ja gegen besseres Wissen verstößt. Er läßt ihn, den Abgesetzten, nicht vor, sagt ihm den Grund nicht, gibt ihm keine Gelegenheit, sich zu verteidigen, setzt ihn gefangen, nimmt ihm die Ehre und macht ihn durch die Unnade vor der Welt zum Bösewicht, er stößt ihn immer tiefer in die Schande, er hört und sieht ihn nicht und will ihn für immer aus den Augen haben; ihn in ein ordentliches Gerichtsverfahren zu ziehen, ist bei seiner hohen Stellung ausgeschlossen. Oder der liebevolle, fürsorgliche Gott hat jetzt eine Gestalt angenommen, die fast dämonische satanische Züge trägt: den Schwachen, wehrlosen Menschen faßt er mit Sturmgewalten, bannt ihn mit dem Gorgonenblick, läßt ihn nicht aufatmen, nicht schlucken, scheucht den mühsam Eingeschlummerten durch Träume auf; er hat beim Erschaffen des Menschen einen listigen Plan gehabt und wollte sich ein Geschöpf machen, an dem er seinen Unmut kühlen kann, er läßt der Frommen Wehgeschrei und gibt der bösen Macht die Erde; er ist eine Art Naturwesen und sein Zorn muß seinen Lauf und seine Zeit haben, ohne daß sich's ändern läßt. Durch diese Erfahrungen ist Hiobs Vertrauen erschüttert, sein Herz zerbrochen. Er sieht auch sonst im Weltlauf an Gott nur noch Stärke, Übermacht, nicht mehr Gerechtigkeit; Gottes Dasein erschwert das Menschendasein, Gott ist dem Menschen auffällig, er bedrückt den armen, Schwachen Menschen unnötig. Die sich um Gott nicht kümmern, die läßt er in Ruhe; die sich um ihn

kümmern, plagt er mit seiner Aufsicht. So wird der fromme Hiob, der alles auf Gott gesetzt hatte, zum verzweifeltsten Ankläger, und rückhaltlosere Worte als Hiob hat kaum je ein frommer Mensch gegen Gott gesprochen.

Aber die Anklage gegen Gott ist doch ein Zeichen der fortdauernden Gottverbundenheit:

Darf ich denn glauben, daß ein Ohr mich hört,
so klag ich über Leiden unerhört.
Du wundre dich nicht, Gott, falls du nicht rettetest,
wann wider dich sich dein Geschöpf empört. (Lagarde.)

Mit allen seinen Klagen und flehentlichen Anstürmen kommt er zu Gott. Und weil er sich Gottes Herz echt menschlich, man möchte sagen, wie sein eigenes Herz denkt, so glaubt er, daß auch in Gott trotz der Ungnade die Erinnerung an die frühere Zeit und das Gefühl der einstigen Freundschaft nicht erlöschen sei. Gott wird ihn suchen, sobald er nicht mehr da ist; es wird in ihm, wenn er sein Geschöpf eine Zeit lang nicht mehr sieht, eine Sehnsucht aufsteigen, eine gegenseitige Sehnsucht wird in Geschöpf und Schöpfer durchbrechen und der gütige Gott wird den Begnadigten wieder in die Arme schließen. So flieht Hiob von Gott zu Gott, wie der alte englische Dichter Crashaw mit ähnlicher Empfindung es ausdrückte¹⁾:

But Thou givst leave (dread Lord!) that we
Take shelter from Thyself in Thee;
And with the wings of Thine Own dove
Fly to Thy sceptre of soft love.

Immer wenn der Unglückliche am tiefsten gebeugt ist und sich am einsamsten, von Gott und Menschen verlassen, fühlt, wagt sein Glaube den höchsten Flug (7, 21 14, 13 16, 18 ff. 19, 25). Der liebende Gott wird den Freund vor dem zürnenden Gott in der Unterwelt verbergen, der Gott des Rechts tritt auf, daß er für den Menschen streite wider Gott und Mensch; Hiob kann schwören bei dem „Gott der ihm sein Recht nahm und seine Seele kränkte“ (27, 2). Gott ist doch der einzige, der ihn kennt, der an seine Unschuld glaubt und für ihn als Bürge und Löser einsteht; er duldet nicht, daß man für ihn falsch spricht, und richtet die Menschen, die die Wahrheit beugen.

Das ist die persönlichste, menschlichste Auffassung von Gott, daß zwei Seelen in ihm angenommen werden, der ungnädige und der gnädige, der das Recht beugende und der das Recht wahrende Gott. Es ist wie wenn der lebendige Glaube den alten Dualismus des Lichtgottes und des Finsternisgottes in den einen Gott vereinigt hätte, oder wie wenn die in Zweifel und Not gespaltene, von Gottesanklage und Gottessehnsucht bedrängte Menschenseele das Wesen Gottes nach dem eigenen bilden würde. Die beiden Gestalten, die sich in jener alten Erzählung vom frommen Hiob gegenüberstehen, der feindselige Satan und der gute liebevolle Gott, sind hier in dem einen doppelgestaltigen Gott verbunden. Doch treffen sich in dem Gott Hiobs nicht bloß zwei in der Stimmung verschiedene Gottheiten, sondern auch zwei verschiedene Stufen der religionsgeschichtlichen Anschauung: die antike, die Gott als ein Naturwesen aufsaßt, und die fortgeschrittene, die in ihm eine sittliche, heilige Person erkennt.

Eine eigenartige Auffassung von menschlicher Sünde verbindet sich für Hiob mit seiner lebendigen Beziehung zu Gott, und wir dürfen auch hier feinerwogene Gedanken unsres Dichters finden. Wie die Reinheit des Wandels aus der Anhänglichkeit an Gott folgt, so ist die Sünde eine persönliche Verletzung Gottes. Wenn man nun nur im Herzen treu zu Gott hält, so sind die kleinen Verirrungen des schwachen, kurzlebigen Menschen nicht so hart zu beurteilen. Man sollte nicht die Schritte zählen, die Worte wägen, die Schuldakten aufbewahren. Wie ein vornehmer Herr das Versehen des sonst treuergebenen Knechtes nicht allzu schwer nimmt, so möchte man sich auch Gott denken. Gott ist ja nicht Richter, Gesetzgeber; er steht in lebendigerem Verhältnis zum Menschen, ist Herr, Vater, ja Freund. Und am Menschen

¹⁾ Zitiert von Cheyne in Encyclopaedia Biblica.

ist die Hauptsache nicht der einzelne Schritt, sondern die ganze Haltung, ob einer nach Gott fragt oder nicht; Gott kann den Menschen ins Große nehmen. Diese Gedanken wurzeln in jener das Leben belastenden Auffassung, daß das Unglück von Gottes Zorn komme und daß Sünde Unglück bringe; sie richten sich nicht gegen diese Auffassung selbst, aber gegen die daraus gezogenen Folgerungen. Vielleicht hat sich der Dichter mit solchen Wünschen und Anschauungen an manche Kreise in seinem Volk gewendet, die anders, geselliger, dachten als er und das Leben allzu ernst gestalteten. Jedenfalls zeigt sich auch hier der Unterschied zwischen der (von den „Freunden“ vertretenen) Religion der Gerechtigkeit und der Religion der persönlichen Gottesgemeinschaft, wie „Hiob“ sie hatte und der Dichter sie erfaßte; jene zählte die Werke, die Worte, die Gedanken; diese wog den Menschen¹⁾.

Der Wert des einzelnen steigt bei diesem persönlichen Verhältnis zu Gott sehr hoch. Den „Freunden“ ist der Mensch Gott gegenüber ein Wurm, ein Unreiner. Hier ist er Gottes liebstes Geschöpf, von Gott gehegt und beschützt; sehnsüchtig verlangt es Gott nach dem Menschen, hilfsbereit tritt er für seine Ehre ein. Hiobs Beispiel zeigt, daß diese Art lebendigster Religion das Leben nicht bloß erleichtert; der Mensch erfährt darin große Seligkeit, aber auch tiefstes Leid. Auch das ist für den so hoch gewerteten Menschen eine um so schmerzlichere Erkenntnis, daß das Dasein auf der Erde durchaus nicht immer seiner göttlichen Würde entspricht.

4. **Leben und Fortleben.** Die Betrachtung des Lebens in „Hiobs Klage“ ist düster. Die Freunde betonen den Unwert, die natürliche Ohnmacht und Vergänglichkeit des Menschen, er ist der Staubgeborene, flüchtig wie eine Motte, plötzlich dahingerafft, und wenn einer geht, ist er rasch vergessen. So sagen die Freunde nicht bloß über den Menschen im allgemeinen, auch für sich selbst haben sie das Gefühl der Kurzlebigkeit und Nichtigkeit; „wir sind von gestern, unerfahren, wie Schatten fliehen unsre Tage“, bekennt ein Bildad; man denkt mit Wehmut an die größere Vergangenheit der Väter zurück.

Beim Leidenden Hiob vollends ist das Urteil über Menschenleben und Gegenwart schwermütig, und wir können's wohl begreifen. Manchmal blickt er über das eigene Leid hinaus und beklagt das allgemeine Menschenlos. Die elegische Weise klingt wie der Chor im Oedipus auf Kolonos: „Das beste ist nie geboren zu sein, das zweitbeste möglichst bald wieder dahin zurückzukehren, woher du kamst!“ Wie ein Tagelöhner, der nach Schatten lechzt und um seinen Lohn sich sorgt, lebt der Mensch, oder es ist, als stünde er in fortgesetztem Kriegsdienst, fern von Heimatgefühl und Ruhe, beschwert von Strapazen, Narben und Wunden; das Gefühl der Unselbständigkeit, der Unfreiheit kommt in diesen zwei Bildern zu ergreifendem Ausdruck. Man erwählt ja auch das Leben nicht selbst, man wird gelebt, Gott führt, nötigt ins Dasein herein. Eintönig, wie das Leben eines Tagelöhners oder Kriegers bei aller Hast und Unruhe ist, erscheint das Menschendasein ohne rechten Inhalt und flüchtig. „Wie eine Blume blüht und welkt der Mensch, flieht wie ein Schatten schnell hinweg.“ Die schwere Stimmung äußert sich besonders darin, daß Gottes Eingreifen als Druck empfunden wird; er mißt dem Menschen enge Grenzen zu und behält ihn scharf im Auge, mustert ihn jeden Morgen und geht streng mit ihm ins Gericht. Die haben's leichter, die sich nicht um Gott kümmern. Die Erfahrung des Leidenden, daß er nicht als Einziger leidet, sondern daß Menschenlos überhaupt schweres Los ist, tröstet ihn nicht, sondern vermindert nur seine Hoffnung. Doch behauptet sich neben den trüben Anwandlungen das Gefühl innigster Gottverbundenheit und glücklichster Gottesgemeinschaft.

Auch die Lebensbetrachtung des Dichters selbst, wenn wir ihn vom Leidenden unterscheiden wollen, ist im ganzen eine schmerzliche. Über dem Leben steht der Schatten des Todes. Der Tod ist unausweichlich, wenn doch selbst die ewigen Zeugen

¹⁾ Einen interessanten Vergleich bietet das Wort „amäl“; Hiob gebraucht es im Sinn von „Mühsal“, die Freunde im Sinn von „Bosheit“ (4,8 15,35; wie sich beide Bedeutungen in unserem „elend“ berühren); für „Hiob“ ist der Mensch der Lastträger, für die Freunde der Mangelhafte.

der Natur, Berg und Fels, Erde und Wasser, dem Sterben verfallen. Und ein Wiederaufleben gibt es nicht, das Leben kehrt nicht noch einmal zum frohen Anfang zurück; aus dem erstorbenen Baum mag ein neues Reis aussprossen, der Mensch bleibt ewig im Todeschlaf. Nirgends im ganzen Lied zeigt sich eine Spur der Fortdauerhoffnung. Der Hades ist das „Land ohne Rückkehr“; solange der Himmel steht, wird der Entschlafene im Grabe liegen. Wenn Hiob in K. 14 Gott bittet, er möge ihn über die Dauer seines Zornes in der Unterwelt verwahren, und darnach wollen sie, Geschöpf und Schöpfer, einander voll Sehnsucht zueilen, so denkt der Dichter dabei nicht an Tod und Wiederaufleben. Vielmehr wählt er den Hades als Bild des vom Himmel und von Gott entferntesten, tiefverborgensten Winkels, wo der Unglückliche am ehesten vor Gottes Zorn geschützt wäre, und die Unterwelt ist der Arche vergleichbar, die die Menschen im Sinfutgericht bewahrte. Vielleicht greift der Dichter zum Bild vom Hades auch in Erinnerung an den alten Gedanken, daß Jahve keine Herrschaft über das Totenreich habe. Dort also wäre der (lebende) Unglückliche vor dem Zorn Gottes sicher, von dort würde der versöhnte Gott den Freund wieder holen. Auch in dem berühmten Ausspruch 19,25 ff. ist keine Rede von Fortdauer nach dem Tod oder von Erleben am Grabe. Im Gegenteil spricht sich gerade hier (wenn man den Text recht versteht) die frohe Zuversicht aus, daß der Dulder von der Krankheit wieder zum Leben errettet werde.

Der Dichter bleibt im Diesseits stehen, in einer schmerzlichen Stimmung vom Diesseits und vom Tod. Aber man kann wohl sagen, daß in so gestimmten Herzen, wie dieses tiefgründenden Dichters Herz war, die Wurzeln der Fortdauerhoffnung liegen. Wer vom diesseitigen Leben nicht mehr wie die alten Patriarchen gesättigt ist und von der Hoffnungslosigkeit des Todes so stark bedrückt wird, der sehnt sich darüber hinauszukommen; wer das Recht der sittlichen Persönlichkeit so stark betont, der wünscht ihr nicht bloß ein Wahrheitsdenkmal über den Tod hinaus, sondern er erkennt den unverlierbaren Wert des Menschen, der doch mehr ist als der unwüßliche Baum; wer ein solch persönliches Erleben mit Gott hat, in dem feimt der Glaube an die ewige Bestimmung der Seele. Nirgends spricht der Dichter solches aus, aber er hat mit zu denen gehört, die das Bedürfnis und den Glauben an die persönliche Fortdauer vorbereiteten.

Die Schilderung des Hades verändert sich je nach der Stimmung, mit der der Leidende dem Tod entgegenzieht. Im Anfang ersehnt er den Tod und der Hades ist ihm der Ort der süßen Ruhe und des Schlafes. Es ergeht ihm wie jenem Assyrer, der die Gunst seines Königs verloren hat und nun schreibt, er wüßte den Tod, denn „Leute, die tot sind, haben Ruhe“. Er begrüßt den Tod, wie der Lebensmüde im ägyptischen „Gedicht vom Lebensmüden“:

Der Tod steht heute vor mir
wie der Duft von Myrrhen,
wie das Sizen unter dem Segel am windigen Tage.

Der Tod steht heute vor mir
wie der Duft von Lotosblumen,
wie das Sizen auf dem Ufer des Zedens.

Der Tod steht heute vor mir
wie ein Weg im Regen,
wie das Heimkommen eines Mannes im Kriegsschiff.

Der Tod steht heute vor mir,
wie ein Mensch sein Haus zu sehen wünscht,
nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verlebt hat.

Möchte Hiob dagegen das Leben festhalten, dann ist ihm der Hades das Land der düsteren Todesschatten, der tiefen Mitternacht, wo Wirtsal ist und ewiges Dunkel. Die Seelen trauern dort für sich hin, unbekümmert um die Jhrigen, die sie auf Erden zurückließen, Glück und Hoffnung bleiben dahinten, wenn man durch das Tor der Unterwelt geschritten ist. Die Vorstellung vom Aufenthalt im Totenreich berührt sich mit der homerischen oder altbabylonischen. Ähnlich wie es im Gilgamesch-Epos

oder im Mythos von der Höllenfahrt der Ishtar heißt: „Steig hinab nach der Behausung der Finsternis, nach der Behausung, die man betritt, ohne wieder hinauszugehen, nach dem Wege, dessen Bahn sich nicht wendet, nach der Behausung, deren Besucher des Lichtes entbehren, wo Erde ihre Nahrung, Lehm ihre Speise ist, über Tür und Riegel ist Erde gebreitet . . .“ ähnlich ist hier im Hiob die Unterwelt beschrieben. Sie ist ein großes Haus oder ein großer Bezirk, mit Toren und Riegeln verwahrt, tief unter der Erde, voll Finsternis; dort wandeln die Menschen als Schatten, mit Empfindung, aber ohne Erinnerung und ohne Kraft. Alle Menschen kommen dort im einem Hause zusammen, und man denkt es sich aus, wie man dort die berühmten Könige der Vorzeit, von denen man sich erzählt, treffen wird, die Erbauer der Pyramiden, die Besitzer jener herrlichen Schatzhäuser; seit unvordenklichen Zeiten sind diese in der Unterwelt. Man erkennt die einzelnen noch, aber Unterschiede gibt es nicht mehr, der Große und der Kleine sind hier gleich. Ähnlich wird im ägyptischen Gedicht vom Lebensmüden gesagt, daß in der Unterwelt unterschiedslos beieinander seien die Pyramidenerbauer und die abgearbeiteten Hafnarbeiter, die auf dem Uferdamm unbeachtet gestorben sind. Für alle, die auf der Erde beschwert, geknechtet, gefangen waren, ist das eine befreiende Aussicht; keines Frohnvogts Ruf wird mehr gehört, den gestürzten Tyrannen begrüßt man mit höhnischem Frohlocken (Jes. 14, 9 ff.).

22 ¹Elifas von Teman antwortete:

²Hat Gott von einem Menschen Nutzen?

Nein, nur 'sich selbst' ist einer fromm!

³Hat Gott etwas von deiner Tugend,
Gewinn von deiner Frömmigkeit?

⁴Sollt' er für Gottesfurcht dich strafen,
bringt er dich deshalb ins Gericht?

⁵Nein, es geschieht für schwere Sünde,
denn ohne Maß ist deine Schuld!

⁶Gewiß hast Brüder du gepfändet,
an Armen noch Gewalt geübt,

⁷dem Müden keinen Trunk gespendet
und Hungrigen das Brot versagt;

⁹hast Witwen hilflos ziehen lassen,
die Waisen 'ihres Halts beraubt'!

¹⁰Drum bist du jetzt im Netz gefangen,
die Angst brach über dich herein,

¹¹'erlösch't ist deines Zeltes Leuchte',
die Wasserflut geht über dich!

¹³Hast du gemeint, Gott werd's nicht merken,
sein Arm reich' nicht durch Wolken durch?

¹⁴Er wandle im Geheg des Himmels,
die Nebel hüllen ihm den Blick?

* *

¹⁵Willst du den alten Frevlern gleichen,
die in der Urzeit sich empörten?

¹⁶Sie wurden unversehns ergriffen,
die Flut 'riß' sie hinweg vom Boden.

- 21 Vertrau dich Ihm, so hast du Frieden,
 'folg ihm', so wirst du glücklich werden,
 22 laß dich von seinem Mund belehren,
 nimm seine Worte dir zu Herzen!
 23 Nahst du dich Gott 'in Demut' wieder,
 entfernst aus deinem Zelt die Bosheit,
 26 dann kannst du dich am Herrn erfreuen,
 dein Antlitz frei zu Gott erheben.
 27 Du bittest ihn und findest Gnade
 und zahlst ihm fröhlich dein Gelübde;
 28 was du dir vornimmst, wird dir glücken,
 und hell vor dir liegt deine Strafe!
 29 Den stolzen Nacken niedrigt er',
 demüt'gen Blick hebt er zur Höh;
 30 wer schuldig ist, der wird 'gerichtet',
 wer 'reiner Hände' ist, gerettet!

27 'Da hob Hiob noch einmal an und sagte:

- 2 So wahr Gott lebt, der mir mein Recht nahm,
 der Herr, der meine Seele kränkte:
 4 Nichts Falsches kommt von meinen Lippen
 und meine Zunge spricht die Wahrheit!

- 5 Fern sei's von mir, euch recht zu geben,
 ich laß bis in den Tod nicht meine Unschuld;
 3 Solang mein Herz wird in mir schlagen,
 mir Odem gibt der Hauch des Höchsten,
 6 will ich an meiner Ehre halten,
 ich schäm mich keines meiner Tage!

* *

- 29 2 Ach, wär ich wie in frühern Monden¹⁾,
 da ich in Gottes Hut mich wußte,
 3 da seine Leuchte mich umstrahlte
 und durch die Nacht sein Licht mich führte,
 4 wie einst in meines Lebens 'Blüte',
 als Gottes Schutz mein Zelt 'umhegte',
 5 da der Allmächtige bei mir weilte
 und meine Jugend mich umspielte!
 6 Da hat mein Fuß in Milch gebadet,
 'von Bächen Öls war ich 'umflossen';
 7 bin ich zum Tor der Stadt gestiegen,
 zu meinem Ratsitz auf dem Markte,
 8 da sind die Jungen scheu gewichen,
 Graubärte standen auf in Achtung;

¹⁾ S. Whitman erzählt von einem Besuch bei Bismarck am 11. Oktober 1891, 1 1/2 Jahre nach dem Sturz Bismarcks: Mein Blick fiel auf den Schreibtisch des Fürsten eine Bibel lag offen vor seinem Sitz. Es war Kapitel 29 des Buches Hiob aufgeschlagen . . .

- 9die Ratsherrn hielten an mit Reden,
 10Vornehme zeigten sich befangen.
 21Mich hörten sie und harrten stille
 und horchten, welchen Rat ich brachte;
 22nach meinem Wort wollt' keiner reden,
 es träufelte wie Labfal ihnen;
 23sie harrten auf mich wie auf Regen,
 wie man nach Frühlingsgüssen schmachtet.
 24Mein froher Mut gab ihnen Hoffnung,
 mein Blick hat Traurige getröstet!
 25Ihr Handeln führt' ich, sah als erster,
 ein König unter den Getreuen.
 11Ja, wer mich hörte, pries mich glücklich,
 und wer mich sah, der mußte mich rühmen.
 12Ich half dem Armen aus der Not,
 der Waise, die kein Freund sonst schützt,
 13der Verzweifelten Segen kam auf mich,
 das Herz der Witwe macht' ich leicht.
 14Gerechtigkeit war mir mein Kleid,
 das Recht mein Mantel und Turban;
 15ich war des Blinden Augenlicht
 und Fuß dem, der nicht gehen konnte.
 16Dem Armen wollt' ich Vater sein,
 selbst Fremder Sache führte ich,
 17des Frevlers Gebiß hab ich zermalmt,
 riß aus den Zähnen ihm den Raub.
 18Ich dacht', wie dem Phönix ginge es mir,
 der mit dem Nest stirbt und ersteht!),
 19meine Wurzel reiche zum Wasser tief,
 in meinem Gezweig sei der Tau zur Nacht,
 20mein 'Wurfspeer' bleibe in frischem Trieb,
 der Bogen verjüng' sich in meiner Hand!
 * *
 30 9Und jetzt! – ein Spottlied bin ich worden
 und bin in aller Leute Mund,
 10sie fliehen weit von mir mit Ekel
 und wagen's, vor mir auszuspeien!
 11ER hat den Bogen 'mir' zerbrochen,
 'warf hin, zertrat mir mein Panier',
 12sein Heer' kam wider mich' gezogen',
 bahnt' sich zu mir den Unglücksweg;
 13sie rissen meine 'Mauer' nieder'
 14und stürmten durch die Breschen ein.
 Verwüstung hat mich überflutet,
 15die Schrecken 'drangen' auf mich her,
 'verweht' vom Wind ist all 'mein Hoffen',
 wie eine Wolke schwand mein Glück!

1) Vgl. das griechische: φοίνικος ἐτη βιοῦν.

- 16Mein Leben ist zu Tod getroffen,
 das Elend hat mich übermannt,
 17es bohrt die Nacht an meinen Knochen
 und meine Lager schlafen nicht.
 18Mein 'Fleisch' von starker Saust getroffen,
 eng wie ein Hemd klebt es an mir,
 30meine Haut ist schwarz und abgerissen,
 vor Hitze brennt mir das Gebein.

 19'Du' hast mich in den Schmutz geworfen,
 wie Staub und Asche mich gemacht,
 20ich schrei zu dir, du willst nicht hören,
 ich steh vor dir, du siehst mich 'nicht'.
 22Du schickst den Wind, mich zu entführen,
 läßt mich 'im' Sturmgebraus zergehen,
 23ich weiß, zum Tod willst du mich treiben,
 ins große Haus der Sterblichen.
 24Streckt 'ein Ertrinkender' nicht die Hand aus,
 'schreit man' vom Abgrund 'nicht um Hilfe'?
 25Sollt man nicht 'weinen' in harter Zeit,
 ist 'der Verlorne' nicht betrübt?

 27Ich bin in Aufruhr, kann nicht schweigen,
 das Unglück hat mich ganz umfängen,
 28ich geh gebückt und ohne Trost,
 richte mich auf und schreie 'laut'.
 29Der heulenden Schafale bin ich Genosse,
 zu den klagenden Straußen geselle ich mich,
 31meine Harfe ward zum Trauerlied,
 zu bitterm Schluchzen die Schalmel. — — —

* *

- 31 5Wenn ich mit der Falschheit ging,
 'mit' der Lüge 'war vertraut' —
 6Gott wäg' mich mit rechter Wage,
 Er wird ohne Schuld mich finden!

 7Wenn vom ebenen Weg ich abbog, ' '
 mich an fremdem Gut vergriff,
 8eß' ein anderer meine Saat,
 meine Pflanzung werd entwurzelt!

 9Wenn zum fremden Weib mich's lockte,
 ich an Nachbars Tür gelauert,
 10soll mein Weib für andre mahlen,
 andre meine Ehe brechen!

 13Wenn ich mein Gesinde drückte,
 ihre Sache niederschlug —
 14wie würd' mir, wenn Gott aufstünde,
 richtet' er, was wollt' ich sagen?

¹⁵Sind wir nicht vom gleichen Schöpfer,
alle gleich von ihm gebildet?

¹⁶Wenn ich Arme abgewiesen,
ließ die Witwe hilflos schmachten,
¹⁷aß allein ich meinen Bissen,
und die Waise aß nicht mit –
¹⁸'nährt' Er mich nicht wie ein Vater,
'führte mich' von Kindheit auf?

¹⁹Wenn ich sah den nackten Bettler,
einen Armen ohne Hülle,
²⁰seine Hüften mir nicht dankten,
meine Wolle ihn nicht wärmte – –

²¹Wenn mein Arm die Waise drückte,
weil im Tor ich Freunde hatte,
²²werd mir aus dem Leib die Schulter,
aus den Fugen der Arm gerissen!
²³Gottes Schrecken müßt mich treffen',
nicht ertrüg ich seine Hoheit!

³⁸Wenn mein Acker mich verklagte,
über mich die Furchen stöhnten,
⁴⁰sollen Disteln statt des Weizens,
statt der Gerste Unkraut sprossen!

²⁴Wenn ich Gold zum Höhen machte,
Mammon meinen Helfer nannte,
²⁵mich an meinen Schätzen sonnte,
daß ich es soweit gebracht –
¹¹Böse Schandtät wäre das,
wäre 'des' Gerichtes schuldig,
¹²Höllenseuer müßt's verzehren,
aller Reichtum müßt 'vergehen'!

²⁶Wenn zum großen Licht ich schaute
und zum Mond in seiner Pracht,
²⁷insgeheim mein Herz 'verführt ward'
und ich mit dem Kuß sie ehrte –
²⁸schuldig des Gerichts auch das,
Gott hätt ich die Treu gebrochen!

²⁹Wenn des Feindes Not mich freute,
ich frohlockte, wenn er stürzte –
³⁰nicht mit Worten wollt ich freveln,
mit dem Fluch den Tod ihm wünschen!

³¹Wenn nicht meine Leute sagten:
nie ging einer hungrig von ihm,
³²niemand durfte draußen nächt'gen,
'Wandlern' stand die Türe offen –!

³³Wenn ich meine Schuld verhehlte,
in der Brust den Fehl versteckte,
³⁴weil mir's vor dem Auflauf graute
und der Sippe Schimpf mich schredte³³ – –

³⁵Hier meine Unterschrift, nun rede Gott!

³⁵Man gebe mir doch zu Gesicht
die Schuldschrift des der mich verklagt –

³⁶auf meine Schulter heb ich sie,
als Diadem bind ich sie um,

³⁷ich steh zu jedem meiner Schritte,
will Ihm begegnen wie ein Fürst!

⁴⁰Das ist „Hiobs Klage“.

22 ⁹gestrichen. 16l. nittak. 17–20 ²⁴f. weggelassen. 21l. beʿach statt bähem.
²⁹l. hischpil 'et sawwa'r ge'eh. ³⁰l. jischsäfat; bar kappaw. 29 ⁴l. pirchi.
⁹b ¹⁰b weggelassen. 30 ¹weggelassen. 2–8 (Lied über Zigeuner vgl. 24^{5–12}, dichterisch
diesem nicht ebenbürtig) weggelassen. 11–13 vielfach verderbt. 11^bl. digli hischlikh
wajjārōš (von rāšaš. oder wajjirmōš); zu digli vgl. 12 raglaj. 12l. 'alaj ma'arekhōtaw
jakūmū. 13l. chōmāti für lehajjāti, str. netibāti (Randwort zu 12b) und das Übrige
von 12. 15l. tikwāti. 19l. hōritani. 21 ²⁶weggelassen. 22l. biteschuwwā. 25l. nefesch
lā'ōbēd. 28l. nēchāmā. 31 ^{1–4}weggelassen. str. 7ba. 33l. mē'ādām. str. 34b.
³⁵aß vor ³⁵aa. 35l. mī jittēn jūsam li. 38. 40 heraufzunehmen. str. 39.

1. Darstellung des Inhalts (K. 22,29–31). Elifas verteidigt sich und seine Genossen zunächst gegen den Vorwurf, daß sie Gott zu lieb, Hiob zu leid gesprochen hätten. Gott hat nichts davon, wenn sich ein Mensch bekehrt; nein, es war ihnen bei ihren Mahnungen um des Freundes Wohl zu tun. In kasuistischer Weise wendet er den Vorwurf Hiobs gegen Gott so um, als hätte Hiob gesagt, Gott habe ihn für Frömmigkeit gestraft. Weil aber Hiob selbst empfand, daß die Freunde mit ihren Schilderungen vom Gottlosen auf ihn zielten, so will er es jetzt offen heraus sagen, was sich ihm nach und nach klar herausgestellt hat: Hiob hat ein sündiges Leben geführt und sein jetziges Leiden ist die Strafe Gottes dafür. Man kann sich ja wohl denken, daß ein einflußreicher Herr, wie Hiob war, sich von manchen Geboten frei machte und Sünden der Gewalt und der Unterlassung übte, ohne daß man es merkte oder davon zu sprechen wagte. Vielleicht hatte er gemeint, auch Gott merke es nicht, aber nun hat ihn die Strafe ereilt. Elifas stellt nun dem Freund noch einmal die zwei Wege zur Wahl. Entweder kann Hiob dieses aufrührerische, ungebärdige Wesen, das an die himmeltürmenden Frevler der Vorzeit erinnert, beibehalten, dann wird er auch von ähnlichem Geschick betroffen werden, wie sie das Sintflutgericht weg-rastete. Oder kann er sich – das würde ihm Elifas raten – demütig zu Gott wenden, denn noch ist Zeit zur Buße und zur Hoffnung. Und dann kann Hiob Gott dafür preisen, daß er der Not entkam, und darf im Frieden seine Strafe ziehen. Nach dieser freundlich-frommen Mahnung stellt Elifas noch einmal in knapper Bestimmtheit die Alternative auf, und so schließt eine Formel auch diese persönliche Rede.

Gegenüber solchen falschen Anschuldigungen und Ermahnungen beschwört Hiob die Wahrheit seiner Worte. Solang noch ein Atemzug in ihm ist, wird er seine Unschuld behaupten; sein Gewissen überschaut ruhig sein ganzes vergangenes Leben. Nun rollt er das Bild seines früheren Glückes auf. Er stand bei Gott in Gnaden, Gott war sein Freund und Beschützer. Kaum kann er sich von diesem Bild der Gottes-nähe losreißen, immer neue Worte findet seine Erinnerung. Reichtum, Weisheit, Ehre

von Menschen zierten ihn, in der Versammlung der Männer war er der erste. Vermögen und Ansehen verwendete er in der besten Weise; er war der Armen Vater, der Angefochtenen Berater. Darum dachte er nicht anders, als daß er ein langes Leben in ewig frischer Jugend erhoffen dürfe.

Und nun — aus Tag ist Nacht geworden! Ehre, Glück, Kraft, Gottesgunst, alles dahin! Die Menschen deuten auf ihn und fliehen ihn, Gott ist sein grimmiger Feind geworden, die qualvollste Krankheit martert ihn. Wer ist schuld? Du, Gott, du hast mich in den Staub geworfen und alles Flehen kann dich nicht erweichen, du willst mich auf ewig verstoßen. Soll man in solchem Leid nicht weinen und Hilfe suchen dürfen? Was bleibt übrig als klagen über das mißhandelte Leben?

Aber aus der Klage richtet sich Hiob mannhaft auf. Man hat ihm sein letztes Gut, die sittliche Ehre, angetastet; durch sein Unglück, durch den Gotteszorn steht er als Gezeichneter da, die Freunde haben ihn der Sünde bezichtigt und darin den Grund seines Unglücks gefunden. Er kann diesen Flecken nicht an seinem Schilde lassen. Wie ein Angeklagter, der sich in einer Verteidigungsschrift rechtfertigt, geht er Stück für Stück den göttlichen Sittenkodex durch, grobe und feine Sünden, in Tat, Wort und Gedanken, beschwört bei jedem Stück seine Reinheit und besiegelt's mit der Unterschrift seines Namens. Nun solle Gott ihm antworten. Er kann nur wünschen, daß ihm die Anklageschrift des Gegners gegeben werde. Sie sollte ihm noch zum Ruhm gereichen! Diese Sicherheit erhebt und tröstet den Dulder; mit dem Schlußwort stellt er selbst seine beleidigte Ehre her: er, der in den Schmutz Geworfene, Gedächtnete will einhergehen mit dem Diadem, als Fürst! Über alles geht ihm die Gewißheit seiner Unschuld, er redet nicht von der Aufhebung des Leidens, das Leben ist der Güter höchstes nicht.

2. **Der dramatische Aufbau.** Der Ausgang kehrt zum Anfang zurück und der Schluß faßt noch einmal alle die Töne zusammen, die im Vorausgehenden erklangen; auch das Stuchmotiv (3,1 ff. 31,1 ff) kehrt noch einmal wieder, jetzt in ganz anderer Gesinnung, als wollte der Leidende sagen: ein solches Leben (wie es sich in K. 31 offenbart) ist doch wert, gelebt zu werden. Wieder zeigt der Dichter an Elisas, der im Namen der drei redet, die rasch fortschreitende Veränderung der Freunde: der Mann, der, als er noch unbesungen war, die herzliche Menschenfreundlichkeit und die Gottesfurcht Hiobs gerühmt hatte (4,3f.), beschuldigt ihn nun der sozialen Härte und der maßlosen Schuld! Doch bemüht sich auch Elisas am Schluß, zu seinem früheren Wesen zurückzukehren. Man merkt dem alten Manne die Beweugung an, er spricht persönlicher (fast das ganze Wort ist an Hiob gerichtet), er rechtfertigt ihr eigenes Bemühen und sucht den Freund wie am Anfang wieder auf den rechten Weg und zum Glück zu bringen. Aber er bleibt doch bis zum Schluß Prediger statt Tröster, und das harte Verdikt ist ein schmerzlicher Beweis der eingetretenen Erkältung; die Überzeugung ist stärker als das Herz.

Es ist, wie wenn während der ersten Worte Hiobs (K. 27) die Freunde von der Bühne abziehen würden. Hiob hat sich schon im letzten Gang mit den Freunden innerlich abgefunden, und nachdem er mit einem kurzen Wort ihr fallisches Urteil zurückgewiesen hat, zieht er sich ganz auf sich selbst zurück. Das ganze frühere Leben in Glück und Rechtschaffenheit zieht an ihm vorüber, noch einmal wiederholt er seine Klage und die Berechtigung der Klage, der Vorwurf gegen Gott bleibt nach wie vor schmerzlich und heftig, auch das persönliche „Du“ findet sich wieder. Hiob bittet nicht mehr, auch erwähnt er die äußere Wiederherstellung nicht; er wünscht nur das öffentliche Verfahren zur Anerkennung seiner Ehre von Seiten Gottes. Die Forderung des geordneten Prozeßverfahrens ist jetzt ruhig und bestimmt ausgesprochen. Wir beobachten auch in diesem Punkt einen durch die ganze Dichtung hindurchgehenden, physikalisch wahren Wechsel der Stimmung. Im Anfang (23,3ff.) hat der Leidende um das ordentliche Verfahren gebeten, sogleich fürchtend, daß es nicht dazu kommen werde; in K. 9f (dem Tiefpunkt) spricht er die Anklage aus, daß Gott ein geordnetes Verfahren niederschlage; in 13,13 ff. wagt er mit kühnerem Mut, es zu erhoffen und zu bestehen; in 16,19ff., 19,27 (dem Höhepunkt) glaubt er sogar, daß Gott selbst in der öffentlichen Verhandlung für ihn eintrete;

in 31,35ff. ist seine Stimmung wieder gedämpfter, er spricht die Forderung aus mit der Gewißheit des Siegs. Das Bewußtsein der Unschuld ist sein Anker, freilich inmitten stürmischer Wellen.

3. **Hiobs sittliche Persönlichkeit** (K. 31). Elifas hat einzelne bestimmte Vorwürfe gegen Hiob erhoben (22,6ff.), so ist es begründet, daß Hiob seinen Wandel Zug um Zug darlegt. Das Kapitel hat hohen Wert; es ist der ausführlichste Kodex persönlicher Sittlichkeit im Alten Testament und stellt eine außerordentlich hohe Stufe sittlichen Lebens dar. Die Wahrhaftigkeit steht vorne an, denn sie ist der Kernpunkt des ganzen Klagelieds; Hiob war von den Freunden der Heuchelei bezichtigt worden, muß den Freunden selbst falsches Spiel vorwerfen und hat im harten Kampf Gott und Menschen gegenüber die Echtheit seiner Gesinnung behauptet. Hier am Anfang des Bekenntnisses ist besonders die Wahrhaftigkeit und Treue im öffentlichen Verkehr, im Handel und vor Gericht gemeint. An die großen Gebote über Ehrenwort, Eigentum und Ehe, auf denen die öffentliche Ordnung ruht, reihen sich die sozialen Pflichten der Rechtllichkeit und Nächstenliebe, die von den Propheten des Volks immer wieder gefordert worden waren; dort Vergehen, hier Versäumnis. Dann kommen feinere Formen sittlichen Mangels, wie sie einer nur vor sich selbst zu verantworten hat: Ausnützung des Aders, Vertrauen auf Geld, geheime Neigung zu fremden Kulturen. Die religiöse Begründung des sittlichen Wandels wird in den vielseitigsten und schönsten Worten ausgesprochen. Hiob hat das Recht seiner Diener geachtet, weil er sich vor dem Gericht des höchsten Herrn schute und weil sie den gleichen Schöpfer haben; den Mammon erkennt er als Gefahr der Frömmigkeit, Geldvertrauen ist Abgötterei; den Armen half er, weil er selbst Gottes Güte von Kindheit auf genossen hatte. Selten ist die Humanität so schön wie hier beschrieben und so innig begründet worden. Die Personifikation von Ader, Geld und Gestirnen macht auch diese mehr sachlichen Gebiete des sittlichen Verhaltens lebendig.

Am Schluß legt Hiob an sich den Maßstab der reifen sittlichen Persönlichkeit, die in ständiger Arbeit an sich selbst auch schlechte Regungen bekämpft, volle Menschlichkeit erstrebt und den Rest von Unfertigkeit abzustreifen sucht, in allen Lebenskreisen, Feinden, Fremden, Freunden gegenüber sich bewähren will, nicht einmal in Gedanken und Worten dem Feind wehrt, weiteste Gastlichkeit übt, und bereit ist zum männlichen Eingeständnis des Fehlers, der größten sittlichen Leistung, gerade bei der Herrschaft des Ehrgefühls. Mit der Wahrhaftigkeit schließt so das große Bekenntnis Hiobs; vom Meiden der Lüge im öffentlichen Leben steigt es auf zur Offenheit im engen Verkehr, und das ganze Bekenntnis ist wie ein Stirnband der Wahrhaftigkeit. Menschen von solch persönlichem Leben, wie Hiob einer war, ist die Wahrhaftigkeit absolutes Bedürfnis.

Die Prüfung geht von außen nach innen, von unten nach oben. In der aufsteigenden Linie der wachsenden Pflichten kommt das von Stufe zu Stufe fortschreitende Werden der sittlichen Persönlichkeit zum Ausdruck. Der teilnehmende Zuschauer sieht die reichen Beziehungen des Lebens, alle Arten von Menschen und von menschlichen Verhältnissen, von Pflichten und Schwierigkeiten an sich vorübergehen; das Selbstverständliche, Gattenliebe, Familienfürsorge, Freundschaftsdienst, bleibt unerwähnt. Die offene Darlegung der eigenen Reinheit, die einen Augenblick fremden könnte, erklärt sich durch den Zweck, um dessen willen der Dichter sie hier einreicht. Hiob ist Angeklagter und steht im Verhör; es ist, wie er selbst sagt, seine Verteidigungsschrift. Dabei weiß der Dichter mit großer Feinheit den Eindruck des Selbstruhms zu vermeiden. Nicht von Verdiensten redet die Rechtfertigungsschrift, sondern von Vermeidung der Fehler, und durch die hypothetische Form und durch den Hintergrund des Gerichts erscheint das sittliche Leben als heilige Pflicht, als Streben nach dem Ideal und als hohe Verantwortung, nicht als menschliche Größe oder als besondere Leistung.

Trotzdem werden wir sagen, daß wir hier an der Schranke des Alten Testaments stehen, und man wird versucht sein, den kühnen menschlichen Flug Hiobs zu vergleichen mit der Tiefe und Höhe des neutestamentlichen Wortes „daß, so uns unser Herz verdammt, Gott größer ist denn unser Herz.“ Man wird dabei

etwas von dem Unterschied des Alten und des Neuen Testaments empfinden; Hiob verlangt sein Recht, der Jünger Jesu kennt die Gnade. Noch näher liegt es, 1. Kor. 4, 1—5 zum Vergleich beizuziehen, um den Fortschritt des Neuen Testaments, bei ähnlicher Stimmung, deutlich zu sehen.

4. Der „Reinigungseid“. Hiob spricht das öffentliche Bekenntnis in der antiken Weise des „Reinigungseides“. Er verflucht sich selbst, ausgesprochen oder unausgesprochen, beim einzelnen Gebot im Fall des Ungehorsams, wobei der Dichter den Schmutz größter Mannigfaltigkeit in den Formen verwendet. Der Inhalt des Fluchs steht meist in innerer Beziehung zu der betreffenden Sünde; der Mensch wird an dem Glied gestraft, mit dem er sündigte, oder mit dem Unglück, das er zu stiften suchte. Vermutlich waren solche Selbstverwünschungen in alter Zeit gebräuchlich; sie stellen eine frühere, religiöse, dem Gottesurteil verwandte Stufe der öffentlichen Gerichtsbarkeit dar. Man hat z. B. bei den Polynesiern die Sitte des Entlastungseides gefunden; es ist ein religiöser Vorgang, denn während des Schwurs wird eine heilige Schale berührt. Nach altgriechischer Vorstellung war der Eid eine Selbstverfluchung für den Fall des Meineids und auch beim Gottesurteil sprach der sich Reinigende über sich selbst den Fluch aus. Sofern Hiobs Bekenntnis einer Verteidigung im richterlichen Verhör gleicht, berührt es sich mit den Gerichtsreden der Griechen, bei denen die Angeklagten sich auf ihre früheren Verdienste zu berufen pflegten¹⁾. Nach ägyptischer Vorstellung wurde die Seele des Menschen im Totengericht gewogen (vgl. das Bild 31, 6); weiter mußte der Verstorbene vor dem Totenrichter die Sünden aufzählen, deren er sich frei wußte, darnach die guten Taten, die er vollbracht hatte.²⁾ Die Aufzählung der vielen Sünden und Tugenden ist dabei sehr ausführlich und dringt auch ins Innerliche ein, doch ist sie etwas schematisch und atomistisch; es treten mehr die einzelnen Taten hervor, weniger die Persönlichkeit, die dahinter steht. Dasselbe gilt von den babylonischen Beschwörungen, bei denen eine Menge einzelner Sünden und Unterlassungen aufgezählt wurden, durch deren eine der Betroffene in sein Unglück geraten sein könnte und von der er gelöst werden möchte. Unser Dichter hat wohl solcher alten Vorlagen sich erinnert; aber er verstand es, aus der verwirrenden Menge der möglichen Fehler einige wirkungsvolle herauszugreifen und aus den einzelnen hervorragenden Zügen die Gestalt einer Persönlichkeit zu schaffen; er hat sein Material, altes und eigenes, in eine vollendete künstlerische Form gegossen und sein großes Lied mit dem gewinnenden Bilde eines edlen, frommen und reinen Menschen abgeschlossen.

5. Der Dichter. Der literarische Kunstwert dieser Dichtung wird dadurch noch erhöht, daß es wenige Schriftstellerpersönlichkeiten im Alten Testament sind, von denen wir größere Erzeugnisse besitzen. Der Dichter von „Hiobs Klage“ war ein Mann von Bildung und weitem Blick; er fragt die weitgereisten Wanderer, er weiß von den leichten Niltähnen und vom Papyrus, von den berühmten Schatzhäusern und den Königsinschriften an den Felswänden. Alte Sagen flücht er in seine Dichtung, vom Vogel Phönix und seinem Nest, von den gottfeindlichen Menschen der Vorzeit, von Städten, die durch Feuer und Schwefel verschüttet wurden. Auch im Mythos ist er bewandert. Der erste Mensch, der als Halbgott mit Göttern verkehrte (15, 7), die Dämonen, die sich in den geheimen Rat Gottes stehlen, um Wissen zu holen (15, 8), tauchen auf neben Rahab und Livjatan, der Schlange und dem Chaosmeer.

In der mythischen Gestalt der Sprache lebt die alte Zeit noch fort; was einst reale Kräfte waren, ist jetzt symbolisch geworden. Auch sonst sucht die poetische Sprache die Vergangenheit mittels des Bildes am Leben zu erhalten. Unser Dichter spricht häufig im Bilde von Zelt und Zeltleben oder läßt er seinen geächteten Hiob in ein „schmutziges Kleid“ gehüllt sein, wie es vordem wirklich Brauch gewesen war. Aber er überhaut und verwendet für seine dichterische Sprache auch alle Lebensgebiete der Gegenwart und in der Mannigfaltigkeit der Bilder und Vergleichen enthüllt sich uns das reiche Geistes- und Gemütsleben dieses Mannes. Alle Teile der

¹⁾ Vgl. die Anweisungen, die Anaximenes in seiner Rhetorik Kap. 36 dazu gibt.

²⁾ Ein Beispiel in Grefmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, S. 187.

Natur, Felsen und Flüsse, Winde und Wolken, besonders die Welt der Pflanzen und Tiere, sind mit fühlendem Blick beobachtet; Saat und Ernte, Hirtenleben, Seefahrt und vor allem das Kriegsleben werden benützt, der Tagelöhner, der Töpfer, des Webers flüchtiges Schiffchen, der Arzt, der Läufer und der Schatzgräber ziehen an uns vorüber. Was der Dichter sieht, wird ihm zum Gleichnis des menschlichen Erlebens, meist in düsterer Stimmung. Ausgezeichnet kennt er die Wüste; der Winterbach und die suchende, verdurstende Karawane, der mit seinen Wurzeln tief zum Grundwasser hinabsteigende Baum sind prächtig beschrieben. Ähnlich erzählt Sven Hedin von einer einsamen Tamariske, dem einzigen Grün in der fast unendlichen Wüste; auf der Höhe der Sanddüne steht der frische Stamm, die Wurzeln tauchen in unbekannte Tiefen hinab, um Nahrung aus dem Grundwasser für die Pflanze heraufzupumpen. Zahlreich und wichtig sind im Hiob, wie schon berührt, die Züge aus dem Gerichtsleben; Schiedsmann, Zeuge und Bürge, Anlag- und Rechtfertigungsschrift, Schuldregister und versiegeltes Aktenbündel werden erwähnt. Das Leben der Familie, der Frauen und der Kinder wird nicht verwendet. Im Unterschied z. B. von Homer sind die Vergleichen unseres Schriftstellers ganz kurz, meist rasche in den Text gewobene Bilder.

So schöpft der Dichter sein Werk aus dem Leben um ihn her und stellt es dadurch mitten ins Leben hinein. Er hat die Gabe plastischer Gestaltung. Leblose Gegenstände führt er (teilweise im Anschluß an die mythische Vorlage) als Personen vor, Tag und Morgenrot, Nachttau und Nacht, Schreden und Schmerzen, die Wohnstätte, die den früheren Bewohner nicht mehr kennt, den Acker, der unter dem harten Herrn seufzt. Geistige und seelische Vorgänge weiß der Dichter sinnlich greifbar zu beschreiben; wie deutlich malt er die sinnlich-un Sinnliche Nachterlebung in 4,12 ff., wie wahr die Gewissensunruhe des bösen, äußerlich so sicheren Menschen in 15,20 ff! Nirgend hat er abstrakte Wörter; Glück, Lebenskraft, Lebenshoffnung sind ihm Ströme von Öl, rascher Schritt, Nachttau im Gezweig; Unglück ist verlöschendes Licht, entwurzelter Baum, Neß, Schwert, Gottesart usw., stehend aus alter Zeit ist der schwere Dreiklang: Finsternis, Feuer, Flut. Sünde ist Giftspeise, Gerechtigkeit Maniell und Turban, Verdammnis Versinken im Schlamm. Mit besonderer Kunst versteht es der Dichter, aus der immer wiederkehrenden Klage Hiobs über sein Leiden durch eine Fülle von Ausdrücken ein reiches, nicht ermüdendes Lied zu machen. Von giftigen Pfeilen Gottes im Geist verwirrt, Breche auf Breche eingerissen, von einem Löwen aufgejagt, von dem schrecklichen Gottesblick gebannt, in den Bloß gelegt, in den Schmutz geworfen und Staub und Asche gleich gemacht . . . so und in vielen Gestalten sieht sich Hiob und so tritt ihm sein Unglück immer neu in unendlichem Leid entgegen. Manche Ausdrücke und Vorstellungen zeigen, daß der Dichter auch ein Mann von großer Selbständigkeit und hervorragender Geisteskraft war. Der Hades als vorübergehender Bergungsort z. B. oder Gott als listiger Schöpfer, das sind Gedanken, wie sie nur dem kühnen Geiste und dem schmerzlichen Erleben entspringen können.

Von der Schönheit und dramatischen Kraft des Aufbaus sprachen wir schon. Der Dichter hat sich eine große Aufgabe gestellt. Er wollte den Prozeß einer Seele beschreiben, nicht Handlungen oder Begebenheiten, sondern Stimmungen und Anschauungen; er wollte aussprechen, was die Seele eines Leidenden mit Gott und mit Menschen erlebte, und da sich dieses Erleben in einer fortschreitenden Wandlung vollzog, so mußte es als ein seelisches Drama dargestellt werden. Das war eine der künstlerisch schwierigsten Aufgaben (vollends in so früher Zeit) und in manchen Punkten tritt die Schwierigkeit zu Tag; die Reden Hiobs berücksichtigen nicht immer die Gegenwart der Freunde und die Reden der Freunde haben zuletzt etwas Stereotypes. Freilich das Stereotype ist Absicht und die Beziehung der Reden aufeinander soll weniger in der logischen Folge des Gedankens als im Ton der Stimmung geschehen. Der Künstler will nicht einen logischen Gedankenaufbau auführen, vielmehr das Wogen eines tiefbewegten Herzens beschreiben. Aber doch herrscht im Ganzen des dramatischen Gedichtes eine innere Ordnung, und es ist dem Künstler gelungen, den Fortschritt des seelischen Prozesses klar zu zeichnen, wie er eben dem Erleben entsprach, als Fortschritt vom Kampf zur Ruhe. Wir erwähnen noch einmal den Aufstieg

von der Todessehnsucht zur Lebenshoffnung, die anfängliche Verschärfung des Streitiges, das zunehmende Entgegenkommen den Freunden gegenüber, die wachsende Gewißheit des Gottesbesitzes, wenn diese auch die Bitterkeit nicht zu tilgen vermag, die immer kühner ausgesprochene Forderung des geordneten Prozeßverfahrens und die mehr und mehr auf sich selbst zurückziehende edle Bestimmtheit im Festhalten der sittlichen Ehre.

Auch äußerlich ist der festgefügte Zusammenhang des Aufbaus erstrebt. Die Ausführungen des zweiten Gangs liegen im ersten vorbereitet da; Rede und Gegenrede knüpfen nicht selten direkt aneinander an, die gleichen Worte und Gedanken werden aufgegriffen, freilich, um den Gegensatz aufzudecken. Die Macht Gottes ist den Freunden preiswert, dem Hiob drückend, aus der Ohnmacht des Menschen folgern die Freunde die Mahnung zur Demut, Hiob Bitte und Recht auf Schonung, den Satz: „Niemand kann vor Gott im Recht sein“ wendet jeder in seiner Weise. Eindrucksvoll wird durch die Worte der Hoffnung am Ende der Glücksfälschung (29,18–20) das dunkle Gemälde von K. 30 vorbereitet. In der Darstellung des ganzen Lebenslaufes ist ein trefflicher Abschluß gefunden und das Lied kehrt mit dieser Erinnerung in seinen Anfang zurück, wo die Geburtsstunde verflucht und das Leben verschmäht worden war. Mit allen Mitteln der Kunst sucht der Dichter die Zeichnung des seelischen Prozesses zu beleben und die Wiederholung der Gedanken und Stimmungen durch die Schönheit der Sprache und durch die Tiefe der Darstellung und Empfindung vergessen zu machen. Überall streut er den Reichtum seiner Bilder aus, die beabsichtigte Eintönigkeit der Freundesreden (der Hymnen und der Lieder vom Gottlosen) erleichtert er durch wirksame Nuancen, den zweiten Gang faßt er, um nicht ermüdend zu werden, erheblich kürzer als den ersten, das Ganze verjüngt sich nach oben wie eine Pyramide.

In vieltönendem Ausdruck äußert sich Hiobs wogendes Herz; Klagen, Anklagen, Bitten strömt es aus, persönliche und allgemeine Not, Stimmungen über Gott, stürmisches, inniges Andringen an Gott folgen einander, alle Bewegungen menschlichen Gemüts, von der beglückenden Hoffnung bis zur umdüsterten Verzweiflung klingen an. Hiobs Herz ist zur klagenden Schälmei geworden. Mit großer Kunst sind immer wieder elegische Lieder eingefügt; wie trauernde Wellen fluten sie langsam, wenn der Sturm der Anklage vorüber ist. Sie gleichen den Chorgesängen im griechischen Drama, insbesondere da, wo allgemeines Menschenleid von Hiob besungen wird.

So hat der Dichter in seinen dramatisch bewegten „Liedern des Leids“ ein unvergängliches Denkmal menschlicher Not, des sittlichen Adels und der Gottessehnsucht geschaffen. Der Held steht so beherrschend im Mittelpunkt, daß er dem heutigen Leser noch ganz nahe tritt; indem aber der Dichter seinen Hiob im eigenen Schmerz die allgemeine Menschennot mitfühlen empfinden läßt, hebt er die „Klage Hiobs“ über den Rahmen des Individuellen hinaus und stellt sie auf die Bühne der Welt. Der Dichter stand in der Auffassung des Leidens unter dem Einfluß seiner Zeit, darum ist sein Werk ein rechtes Lied für seine Zeit gewesen; da er aber den Helden und sein Geschick sonst in bewundernswerter Größe von aller Beschränktheit der Zeit, des Orts und des Volks befreite und seinen Hiob als Menschen, als ringende Seele beschrieb, ist sein Lied Eigentum aller Zeiten und Menschen geworden.

6. **Schluß.** Viele haben vom Leidenden Menschen geschrieben, mitführend oder von eigener Mühsal bewegt. Ein vielfältiges Lied ist im Lauf der Jahrhunderte auf der Leier der Menschheit darüber gesungen worden, von verschiedenen Menschen, in verschiedenen Leiden, zu verschiedenen Zeiten. Still und erhaben schickt sich der geduldige Hiob der alten Erzählung in die geheimnisvolle Fügung Gottes, mannhaft erträgt der Dulder Odysseus sein wechselvolles Geschick, wunderbar fügt der alte Erzähler der Josephsgeschichte das Leiden in den Plan Gottes, der durchs Leiden den Menschen veredelt; trauernd empfindet Sophokles das unbegreifliche Walten der Götter und das unerschuldete harte Los der Sterblichen, aber er mahnt zu demütiger Ergebung; leidenschaftlich erhebt der andere „Hiob“ die Hand gegen Gott, um ihn mit der gleichen Hand umso stärker zu fassen; zweifelnd wird Euripides irre an den grausamen, ungerechten Göttern; glaubensfühn weiß Paulus zu sagen, daß die Trübsal eine ewige, über alle Maßen große Herrlichkeit schaffe.

Es wird stets groß genug bleiben, wenn einer im Unglück, besonders in qualvoller Krankheit Gott nicht verliert, sondern ihn so stark wenngleich zitternd umschlingt wie Hiob. Freilich ist es für uns merkwürdig, daß dieser Dulder bis zum Ende der Klage von der Frage nach dem Grund seines Leidens nicht loskam und daß es ihm nicht möglich wurde, sich über das Leiden zu stellen. Im Verborgenen trug ja wohl auch bei ihm das Leid zur Vertiefung bei und er hat in dieser Zeit seine Wurzeln um so dürstender in Gott hineingesehnt. Aber eine positive Stellung zum Leiden hat „Hiob“ und damit der Dichter der Klage nicht gewollt und nicht gefunden, obwohl ihm der Gedanke der Erziehung durchs Leiden allemnach nicht fremd war. Wir hören aus dem Mund des Geplagten nur Abwehr, die Bitte um Hilfe und um Änderung, die Beteuerung der Unschuld. Befremdlich bleibt für uns auch die starke Betonung der Ehre, über deren Verlust ihn das Gefühl der Gottesgemeinschaft nicht hinüberheben kann.

Aber wir haben keinen Anlaß mit Hiob zu rechten, sondern suchen ihn aus seiner Lage und aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Schwere, aus dem öffentlichen Leben ausschließende Krankheit ist das größte Hindernis für den Menschen und lähmt am meisten die Kraft der Seele. Hiob selbst sagt immer wieder, daß die körperliche Qual seinen Geist verwirre und ihm die Ruhe des Herzens nehme. Der kranke Hiob war in einer viel schmerzlicheren Lage als der Fromme von Psalm 73, der nur über soziale Niedrigkeit und über die allgemeine Verachtung der Frommen zu klagen hatte; er konnte sich leichter zu dem „Dennoch“ des Glaubens erheben und der Herrlichkeit der Gottesgemeinschaft sich freuen. Weiter ist es gerade jene antike Auffassung von der Krankheit und vom Unglück gewesen, die es dem Hiob wie der alten Zeit überhaupt erschwerte, ja fast unmöglich machte, im Leiden einen positiven Zweck zu erkennen; es mußte ein zu großes Gewicht auf das äußere Ergehen gelegt werden. Ohnedies war der öffentliche Ehrbegriff im Altertum stark entwickelt; der gute Name bildete in jenen engbegrenzten Verhältnissen den vornehmsten Reichtum des Menschen, in gewissem Sinn fand der Mensch darin seine Unsterblichkeit, denn der gute Name war das einzige von ihm, was über sein Leben hinaus fort dauerte. Durch das Gefühl der Vereinsamung, wie es Hiob oder Jeremia hatte, wurde dieses Ehrbedürfnis nur noch mehr gesteigert. Irgend welche jenseitige Lösung endlich kannte jene Zeit noch nicht oder wollte sie nicht kennen; daß ein anderes Leben den Erbs bringe oder daß das Leiden die Seele für die ewige Bestimmung schule, das lag alles jenen Leidenden noch völlig ferne. So machten Lage und Zeitanschauungen es unserem Dichter nicht möglich, das Leiden positiv zu werten. Ein letzter Grund liegt aber in seiner eigensten Natur. Er scheint ein sehr ideal angelegter, tiefempfindender und starkpersönlicher Mensch gewesen zu sein. Für solche Naturen ist es schwerer, sich in die rauhe Wirklichkeit zu stellen und die Enttäuschungen des Lebens zu tragen. Realgerichtete, nüchterne, stoische Menschen fügen sich in ihr Geschick, weil es nun einmal so ist, es wird ihnen leichter, von ihrer Person abzusehen.

Aus allen diesen Gründen wird das Leiden in Hiobs Klage als völliges Rätsel und als Last des Menschen gezeichnet. Wir wollen nicht sagen, daß wir von solchen Anschauungen und Empfindungen frei wären oder daß wir am Ziel der klaren Erkenntnis stünden. Wenn Jesus die alte Auffassung ablehnte und den Zusammenhang zwischen Unglück und Sünde energisch durchschneit, so sagte er doch nicht ebenso deutlich etwas Positives darüber, warum und wozu das Leiden, speziell schreckliche Krankheit in der Welt sei. Jedenfalls dürfen wir unsrem Dichter dankbar sein, daß er bis zum Schluß in seinen Gefühlen und Worten wahrhaftig blieb, ohne fromme Formel sein lebendiges Herz offenbarte und uns dadurch in sein wirkliches Erleben hineinschauen ließ. Deswegen ist „Hiobs Klage“ — ob sie nun selberlebt oder dem Leben nachempfunden ist — als das Zeugnis einer lebendigen, religiös gerichteten Menschenseele wertvoll für die Geschichte der Religion und der Menschheit. Dieser Hiob sagt uns, daß der größte Besitz des Menschen seine sittliche Ehre ist, daß die Selbstbeurteilung unabhängig von der Außenwelt wird und das Gewissen sich durch fremde Meinung nicht beirren läßt. Er sagt uns, wie falsch das oberflächliche Urteil der Welt ist, das den Wert der Völker und der Menschen am äußeren

Ergehen mißt. Er sagt uns weiter, daß man dem Leidenden nicht bloß Mitleid, sondern Achtung, Ehrfurcht schenken soll. Er sagt uns endlich, daß echte Religion unmittelbares, persönliches Erleben mit Gott ist. In diesem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott steigt der Wert des Menschen aufs höchste, in ganz anderem Sinne als in dem des berühmten Wortes: „Nichts ist gewaltiger als der Mensch.“

Es ist bedeutungsvoll, an diesem persönlichen Beispiel des Hiob, das irgendwie aus der Wirklichkeit gegriffen ist, diese Art lebendigster Religion zu beobachten. Die ganze Seele des Menschen ist auf Gott gesetzt. Das bringt große Seligkeit mit sich, aber unter Umständen auch große Qual; in der Schöpferzene K. 10 tritt beides zu Tag: wie glücklich der Gedanke, von Gottes Hand so liebenvoll und kunstvoll gestaltet zu sein, wie quälend der Schmerz, von diesem einzigen Freund der Seele verworfen, aus diesem einzigartigen Verhältnis verstoßen zu werden! Deutlich bemerken wir an Hiobs Religiosität auch die beiden gefährlichen Linien, die sich wohl zu allen Zeiten an solche lebendige, gefühlsinnige Religiosität anschließen werden: die starke Wertung und fast zu individuelle Isolierung des menschlichen Ichs (die Seele und ihr Gott sind alles) und die Neigung, die Sünde mit Rücksicht auf die Gesamtstellung des Herzens geringer anzuschlagen. Die Freunde bleiben auf dem vorsichtigeren Wege und vertreten den beiden Gefahren gegenüber nicht unrichtige Gedanken: sie empfehlen und üben ein mehr sachliches, objektives Verhältnis zu Gott, wobei der Mensch in geziemender Gottferne bleibt, und sie betonen das Bedürfnis der Gerechtigkeit und der Ordnung in der Welt gegenüber allem Überschwang des Gefühls und gegenüber jeder einzelnen, auch der kleinsten Übertretung. Und doch wird niemand, der jenes unmittelbare religiöse Leben besitzt, es hergeben oder mit der sachlichen Gottferne vertauschen wollen trotz der mit jener Religiosität verbundenen Schwierigkeiten und Seelennöte, und wenn er wollte, er könnte es nicht.

Über alle diese religiösen und religionsgeschichtlichen Erwägungen hinaus bleibt uns Hiob rein als Mensch ergreifend, mitleiderweckend in seinem großen Schmerz, ein tröstender Begleiter aller Leidgeplagten, ein mahnender Zeuge gegen menschliche Härte. Und wenn auch seine Klage ohne Lösung aufhört und der Dulder scheinbar vergeblich stritt, so hat er doch nicht umsonst gelitten. Er ist ein Märtyrer der Menschheit geworden und hat mit dazu beigetragen, daß der unselige Bann jener Anschauung vom Leiden und vom Unglück gelöst wurde. Diese Befreiung geschah nicht durch Lehrgebichte oder Predigten, sondern durch die lebendigen Beispiele der edlen Leidenden und Unglücklichen, wie sie in der Gestalt Jesu, des Verachteten von Jes. 53, des „Hiob“ uns vor andern entgegentreten. Diese haben durch ihr Erleben der Welt verkündigt, daß auch Leidende und Vernichtete schuldlos sein können. Wenn wir uns heute von jener Auffassung so weit entfernt wissen (obwohl sie nicht völlig getilgt ist), so haben dies jene unschuldig Leidenden uns erworben.

Durch ihren edlen, religiösen und allgemein-menschlichen Gehalt und durch ihre künstlerische Form ist die „Klage Hiobs“ wie jene Erzählung vom frommen geduldigen Hiob ein Stück der Weltliteratur und der religiösen Menschheitsgeschichte geworden. Das Leid, das in ihr ertönt, wird unter Menschen nicht aufhören und die Gottesgemeinschaft, die sie weihet, wird immer das Glück der Seele bleiben. „Mit starken Sprüchen ist dieses Klagelied in menschliche Herzen geschrieben, mit ewigen Bildern auf die Tafel der Nievergessenheit verzeichnet.“

3. Ein Lied von Gottes Größe in der Natur.

Hiob K. 38 ff.

Hiobs Wesen, wie es sich in der „Klage“ äußerte, hat nicht bloß die „Freunde“ erschreckt; immer wird es Kreise unter den Frommen gegeben haben, die diese Art, von Gott und mit Gott zu reden, ablehnten oder fernzuhalten suchten. So empfand ein Leser der „Klage Hiobs“ das Bedürfnis, Hiob, der „Gott begegnen will wie ein Fürst“, in die Ordnung zu weisen und Gottes Rechte zu wahren. Es muß ein geistvoller Mann gewesen sein. Unmittelbar an 31,35 anknüpfend läßt er Jahve „erscheinen“,

damit Hiob, wie er es wünschte, „mit seinen Augen Gott schauen“ kann (vgl. 42,5 mit 19,27). Hiob hat Gott allzu sehr sich selbst gleichgestellt; demgegenüber will der fromme Dichter den gewaltigen Unterschied zwischen Gott und Mensch zeigen, die ganze, unfaßliche, erhebende und beugende Größe Gottes preisen. Die göttliche Majestät ist ihm am erhabensten in der Natur offenbar geworden, so schreibt er ein prächtiges Naturgedicht und enthüllt in einer Reihe von Naturbildern und im großen Zusammenhang des Kosmos die geheimnisvolle Allmacht Jahves.

Die „Erscheinung“ Gottes 38,1 (42,5) darf ja nicht mißverstanden werden. Es ist nicht so, als wäre jetzt Gott buchstäblich, dem leibhaftigen Auge sichtbar, erschienen und hätte tatsächlich aus den Wolken heraus gesprochen, und als wäre das in 38 ff. Ausgeführte auch nur um einen Grad mehr Gottes Wort als was sonst im Hiobbuch steht. Dieses seltsame Mißverständnis hat manche Bibelforscher veranlaßt zu glauben, in 38 ff. stünde höhere Weisheit, göttliches Geheimnis, 38 ff. enthalte die Lösung, das entscheidende Wort. In Wirklichkeit ist das „Erscheinen“ Gottes und das „Schauen“ Gottes nur dichterischer Ausdruck wie in 19,27. Das Bild vom Erscheinen Gottes ist ein wenig anders gebraucht als in 19,27; dort ist der Ausdruck Bild für die Hilfe Gottes, indem Gott den Kranken gesund machen und dadurch als Löser offenkundig für ihn einreten kann; an unserer Stelle ist das Erscheinen Gottes in der Wetterwolke äußerlich gemeint.

Das kunstvolle Gedicht hat wie die „Klage“ das dreizehnbige Metrum und die Doppelzeile; im Unterschied von der „Klage“ scheint ein strengerer Strophenbau beabsichtigt gewesen zu sein (wohl achtzeilige Strophen), der aber im heutigen Text teilweise gestört ist.

38¹ Da antwortete Jahve dem Hiob aus der Wetterwolke:

- 2 Wer bist du, daß du ohne Einsicht,
 den Vorwurf dunklen Rats erhebst?
 40⁸ Begehrest du, mich vom Thron zu stoßen,
 verdammst mich, daß du triumphierst?
 9 Besizest du die Allmacht Gottes,
 der Donner Sprache Majestät?
 10 Umgürte dich mit Himmels Höheit,
 umhüll dich mit dem Strahlenglanz!
 11 Gieß aus die Strahlen deines Zornes,
 zerbrich die Stolzen mit dem Blick,
 12 Befiehl, daß sie sich vor dir winden,
 tritt alle Bösen unter 'dich',
 13 Verwahr sie insgesamt im Staube,
 und laß sie schmachten im Verließ!
 14 Dann will ich dir den Preis nicht weigern:
 du hast die Kraft und hast den Sieg!
 38³ Nun rüste dich zum Waffengang,
 ich frage dich, gib du Bescheid!
 4 Wo warst du, als die Erd ich baute,
 sag an, was du zu sagen weißt!
 5 Wer hat den Bauplan einst entworfen,
 wer nahm die Maße mit der Schnur!
 6 Wo sind die Pfeiler eingerammt?
 Wer war es, der den Grundstein legte,

7beim Jubelruf der Morgensterne,
beim Jauchzen aller Himmelswesen!

8Wer hat das wilde Meer gebunden,
als es aufsprudelt' aus dem Schoß?

9als ich Gewölk zum Kleid ihm gab,
die dunkeln Wolken ihm als Windeln,

10als ich ihm sein Revier umgrenzte,
mit Tür und Riegel es verschloß,

11und sprach: Bis hierher und nicht weiter!
hier 'enden' deine stolzen Wellen!

12Riefst du, Kurzlebiger, dem Morgen
und wecktest du das Frührot auf,

13daß es der Erde Säume fasse
14in Rot sie taucht wie Siegelton?

15Kennst du den Aufenthalt des Tags,
den Sitz der dunkeln Finsternis,

20daß du sie einholst in ihr Reich
und sie 'zurückführst' in ihr Haus?

16Bist du zum Quell des Meers gedrungen,
zur Tiefe der Urflut gestiegen?

17Ward dir enthüllt des Hades Pforte,
sahst du des dunkeln Tales Wächter?

22Bist du beim Turm des Schnees gewesen,
kennst du des Hagels Vorratshaus,

25wo ich ihn berg für böse Zeiten,
für Kriegstag und für Schlachtgetümmel?

24Wer gibt dem Winde seine Bahn
und treibt den Ost ins Land herein?

25Wer legt dem Luftstrom den Kanal,
den Weg, auf dem der Donner rollt?

28Wer ist des Regengusses Vater?
Wer hat den Perlentau geboren?

26läßt regnen auf die öde Erde
27und sättigt Wüste und Wüstenei?

29Aus wessen Schoße kommt das Eis,
und wer erzeugt den Reif hoch oben?

30Wer läßt den Bach zu Stein 'gefrieren'
und legt der Fluten Spiegel still?

31Knüpfst du die Bande¹⁾ der Plejaden
und lässest den Orion laufen¹⁾?

32Hältst du den Tierkreis in der Reihe
und führst die Bärin mit den Jungen²⁾?

1) Binden, auflösen = untergehen, aufgehen lassen.

2) Die Bärin ist wohl das Sternbild des großen Bären, des Wagens; die „Jungen“ sind dann die Deichselsterne.

- 34 Reicht deine Stimme zu den Wolken,
 und 'folgen dir' die Wasser droben?
- 35 Hast du Gewalt, den Bliß zu rufen,
 daß er gehorsam spricht: Ich komme!
- 37 Wer weiß die Wolken 'auszubreiten',
 wer leert des Himmels Krüge aus,
- 38 wenn hart wie Guß der Boden starrt,
 die Schollen fest zusammenkleben?
- 39 Schaffst du dem Löwen seine Beute,
 stillst du den Hunger seiner Jungen,
- 40 wenn sie sich ducken in den Löchern,
 im Dickicht auf der Lauer liegen?
- 41 Wer gibt dem Raben seine Speise,
 wer 'zieht ihm seine Jungen auf',
 'wenn' sie mit 'aufgesperrem' Schnabel
 zu Gott um Futter kläglich schrein?
- 39 Hast du der Gemsen 'Wurf' geordnet
 und regelst du der Hindin Kreisen?
- 2 Zählst du die Monde, die sie brauchen,
 'bestellst' die Zeit, da sie gebären?
- 3 Sie kauern sich, sie kommen nieder,
 vorüber schon sind ihre Wehen,
- 4 die Jungen wachsen groß im Freien,
 bald kehren sie sich von der Mutter.
- 5 Wer schuf den wilden Esel frei
 und läßt den Ungebärdgen schweifen?
- 6 dem ich die Wüste gab zum Haus,
 das öde Salzland zum Revier;
- 7 der Lärm der Städter macht ihn lachen,
 des Treibers Schreien hört er nicht,
- 8 die Berge 'streift er' ab nach Futter
 und allem Grünen spürt er nach.
- 9 Wird dir der Büffel dienen wollen,
 an deiner Krippe niederliegen,
- 10 und spannst 'ins Joch du seinen Nacken',
 daß er dir deinen Acker egge?
- 11 kannst seine Riesenkraft du nützen
 und deine Mühe auf ihn laden?
- 12 wird er dir deine Saat einführen
 und sie 'zu' deiner Tenne bringen?
- 19 Gibst du dem Roß die Heldenkraft,
 20 sein furchtbar königliches Schnauben,
- 19 zierst mit der Mähne seinen Hals
 und läßt es wie ein Heupferd springen?
- 21 'Es' stampft im Schlachtgrund, wiehert laut
 und zieht hinaus ins Kriegsgetümmel,

²²es lacht der Furcht und zittert nicht,
weicht vor dem Schwerte nicht zurück.

²³Schon hört es, wie 'der' Köcher 'klingt',
die Lanze 'zuckt', das Wurfbeil blitzt,
²⁴'da späht sein Auge hastig aus',
'unruhig' scharrt sein Fuß den Boden,
nicht steht es beim Trompetenschall,
²⁵beim Klang der Hörner ruft es: hui!
und schon von weitem wittert's Kampf,
der Führer Ruf, das Schlachtgeschrei.

²⁶Befiedert deine Kunst den Falken,
daß er den Flug nach Süden kehrt?
²⁷Hebt sich durch dich der Aar so kühn
und baut sein Nest in steiler Höh?
²⁸'Auf wilder Klippe horstet er,
²⁹von dort erspäht er sich den Gang;
³⁰der Jungen liebster Trunk ist Blut,
und wo ein Aas ist, ist der Adler.

* * *

²Wie, nimmt's der Kritiker mit Gott auf?
Der Tadler Gottes rede nun!

40 ³Da sagte Hiob zu Jahve:

⁴Wie klein bin ich, kann dir nichts sagen,
ich leg die Hand auf meinen Mund;
⁵einmal vermaß ich mich — nicht 'wieder'!
zweimal — ich werd es nimmer tun!

²Wie kann ein Mensch 'vor dir' bestehen,
³sich ungefährdet mit 'dir' messen?
⁴Ich muß 'vor deinem Wort' verstummen,
vor 'deines Waltens' Kraft und 'Schöne'.

²Ich weiß, daß du allmächtig bist,
daß dir kein 'Ding' unmöglich ist,
³'im Unverstand hab ich geredet
von Dingen, die mir viel zu hoch.

⁵Einst hört ich leise nur von dir,
jetzt hat mein Auge dich geschaut;
⁶drum will ich 'vor dir stille sein'
und mich in Staub und Asche beugen.

38 ⁸l. mī sākhar. [str. 13 b. 14 b. 15. 18. 21. ¹⁹ ziehe 'im jāda'tā aus 18 zu 19;
str. 'e sē. ²⁴l. mī jachalik hadderekh lārū'ach. [str. 26 b. 27 b. 38. 36. ²⁸l. mī hājā.

³⁰I. jitchammä'û. ⁴¹I. ûmî lilâdâw jâbôl; erg. 'im. 39 ²I. wejidda'tâ. ¹²erg. w'e'el
¹³⁻¹⁹ Zusatz (über den Strauß). ²³lâhab. ²⁴erg. vor bera'asch aus ²⁹: 'ênâw jabbîtû;
 I. berôges. ²⁸mešûdâ zum folg. ²⁹str. 'ôkhèl; str. D. v. 40 o. 7 = 38¹. s. 40 ¹²I.
 tachtèkhâ. 40 ¹⁵⁻³² 41¹. 2a. 5-26 Beschreibung von Behemot und Livjatan. 41 ²I.
 Iefanèkhâ. ³I. hikdimèkhâ und wejischlam. str. 3b. ⁴str. lô', I. berôb debârekhâ; I.
 w'ehôn darkèkhâ. 42 str. 3a (+ lâkhên) und 4 = 38²I. ⁶erg. Iefanèkhâ, I. 'ammâs.

1. Darstellung des Inhalts. „Hiob“ hatte in seinen Klagen und Anklagen mitunter eine Sprache gegen Gott geführt, die über die Grenze der Gottesfurcht hinausführte und ans Gotteslästerliche streifte. Nun erscheint Jahve selbst, um den Leidenschaftlichen in die Schranken zu weisen und ihn dadurch zugleich wieder in die richtige innere Verfassung zu bringen. Gleich den Titanen der Vorzeit war Hiob gegen Gott angefürt, wie wenn er ihn vom Thron stoßen und sich selbst zum Gott aufwerfen wollte. Er soll es doch einmal probieren! SoII doch einmal Gott sein, die Embleme der Gottheit, Donnersprache und Strahlenglanz sich beilegen, die Taten der Gottheit tun, den Zorn ausgießen und die Stolzen der Erde in den Staub werfen! Dann will Jahve ihm weichen und ihm das Regiment überlassen.

Hiob hat sich mit Jahve gemessen. Nun ja, Jahve will einen Waffengang mit ihm eingehen, um zu sehen, wer der Größere ist. Wer hat die Welt gemacht und alles was drin ist, Gott oder Hiob? Wer durchdringt, beherrscht, versorgt die ganze Welt, Gott oder der Mensch? Was vermag der Erdensohn, der Kurzlebige, über die Kreaturen am Himmel und auf der Erde? Das ist die Frage in der Fülle von Bildern und Gestalten, die verwirrend, überwältigend über den schweigenden Hiob einherfahren, und der Wechsel des „Ringkampfes“ besteht nur darin, daß bald Jahves Stärke bald des Menschen Schwäche kund wird.

Der Zuschauer dieses großartigen Waffengangs wird durch alle Gebiete der Schöpfung geführt. Zuerst der Bau der Erde. Sie erscheint als ein Haus; der große Baumeister entwarf den Plan, vermaß den Bauplatz und das Gefüge und senkte die Grundmauern ein. Und dann war das große Fest der Grundsteinlegung, gefeiert vom Baumeister und den himmlischen Heerscharen, die Jubelmusik aber sangen nicht irdische Sänger wie sonst (Es. 5,10 Sach. 4,7), sondern Engel und Sterne! Dann das Meer, das uralte Meer. Aus dem Mutter Schoß des Chaos ist es geboren und rauscht droben über den Wolken und brunten in der Tiefe. Es verleugnet seinen Ursprung nicht und ist ein ungebärdiges Ding; darum hat Gott es in feste Grenzen beschloffen. Mit Windeln umwickelte er, der Weltenvater, das Riesenkind; das sind die Wolken droben, die das himmlische Meer umhüllen. Und unten auf der Erde sind ihm Mauern gesetzt; immer wieder will das riesenhafte, stolze Wesen seinen Wall überstürmen und Gottes Bau bedrohen, aber an den ewigen Riegeln Gottes bricht sich sein Stolz. Kennt ihr die felsigen Klippen, die senkrechten Küsten am Meer, dort wo die Ufer Palästinas steil in die Flut hinabsteigen? Das sind die Schutzmauern der Erde, die Riegel Gottes gegen die Wasser. Wie groß muß Gott sein, der dem Meer gebietet!

Welter, ist der Mensch, der Kurzlebige, imstande die Zeiten herbeizuführen, die durch Jahrtausende hindurch in ewig gleichem Gang erscheinen? Auch sie sind personhafte Gestalten, Tag und Nacht und die Morgenröte, die die Erde in Rot taucht, daß sie dem Ton gleicht, in den man die Siegel drückt. Tag und Nacht haben ihre geheimen Kammern; dort halten sie sich auf, wenn sie nicht auf der Erde weilen, von dort gehen sie heraus, um auf der Erde zu erscheinen und zu walten; nur wer den Weg zu diesen Kammern kennt, kann sie holen und zurückbringen. Oder ist einer imstande, zu den tiefsten Tiefen und zu den höchsten Höhen des Weltalls zu steigen? Tief unten im Abisso liegt der Quell des Meers, des Urozeans („Tehom“), und ihm benachbart und wesenverwandt das Hadeshaus, das tiefe Land der Finsternis, von den grimmigen schwarzen Wächtern bewacht. Hoch oben im Himmelsreich sind die vielen Vorratskammern (Gen. 60 69,23), dort werden Schnee und Eis, Hagel und Tau verwahrt für die Zeit des Bedarfs; der Hagel für die böse Zeit, denn er ist die Kriegswaffe Gottes, in mancher gewaltigen Schlacht von Gott auf den Feind geschleudert

(Jof. 10, 11 f.). Es sind dort oben am Himmelszelt auch sonst wunderbare Dinge, die Bahnen der Winde, des Luftstroms, des Donners, in denen diese Gewalten in ewiger verborgener Ordnung laufen; Gebilde, die kein Mensch hervorzuzaubern versteht, Raufreif, Eis und Regen; was für ein Geheimnis ist's, vollends für den Bewohner des Südens, daß der Bach im Eis gefroren still liegt, daß der Regen zur rechten Zeit kommt und das durstige Land mit Leben füllt. Und gar die Gestirne! Kann der Mensch ihnen gebieten, daß sie aufgehen oder untergehen, bestimmt er den Gang des Tierkreises, lenkt er den Wagen auf seiner Fahrt über das Himmelsfeld? Lassen die Wetterwolken sich von ihm gebrauchen als Gefährt, nimmt er den Blitz als Waffe in die Hand? Das wären Zeichen einer titanischen Kraft. Aber nichts von alledem. Der Mensch hat weder die Erde noch das Meer gebildet, noch umspannt er Höhen und Tiefen des Alls, noch herrscht er über die Zeiten und über die Erscheinungen der Luft und der Himmelswelt.

Nicht einmal die Mitkreaturen, die Geschöpfe der niederen Welt, dienen ihm oder sind ihm irgendwie unterstellt. Nicht er ist es, der die Löwen und die Raben speist, wenn ihr Schreien wie ein Gebet um Nahrung zum Himmel steigt (Pf. 104, 21 147, 9); nicht er bestimmt Zeit und Art, wie Gamsen und Hindinnen sich mehren; nicht er hat dem Wildesel die wilde, dem stolzen Schlachtroß die stolze, kriegsfrohe Natur gegeben; Falke und Aar gehen ohne ihn ihren Wegen und Gelüsten nach; Büffel und Wildesel kümmern sich um den Menschen nicht. Es sind die Tiere gewählt, die ganz frei vom Menschen Luft und Gebirge, Steppe und Wald durchstreifen, vom König der Wüste bis zum König der Lüfte. Nicht der Mensch ist ihr Schöpfer, Herr und Vater, sondern ein Gewaltigerer.

Das muß „Hiob“ einsehen und er tut es auch. Gottes Größe in der Natur zeigt ihm, wie klein er ist; er kann auf Tausend nicht eins antworten (9, 3) und muß verstummen. Er hat's gewagt, sich mit Gott zu messen, er will es nicht mehr tun. Er hat im Unverständnis von Gott geredet; jetzt weiß er, wie erhaben Gott ist, denn er hat ihn in seiner ganzen Größe geschaut. Darum demütigt er sich und bereut, und deswegen verzeiht ihm Jahve und erhebt ihn zu doppelter Höhe.

Aber es wäre unsrem Dichter, der mit seinem Herzen auf Hiobs Seite steht, nicht möglich, diesem allein eine Demütigung aufzuerlegen, haben doch die drei Freunde sich noch weniger gut verhalten. Sie haben wider besseres Wissen Hiob vor Gott verklagt und unaufrichtig über ihn zu Gott gesprochen. So sehr der Dichter sich über Hiobs Leidenschaft entsetzt, das fühlt er mit richtigem Empfinden heraus, daß Hiob das tiefere, wahrhaftigere Verhältnis zu Gott hatte. Deswegen müssen die Freunde noch mehr gedemütigt werden. So schreibt er, sein Lied in das Ganze einfügend, weiter (42, 7–9):

⁷„Nachdem Jahve diese Worte zu Hiob geredet hatte, sagte er zu Elifas von Teman: Ich bin sehr ungehalten über dich und deine zwei Freunde, denn ihr habt nicht aufrichtig zu mir gesprochen, wie mein Knecht Hiob. ⁸Darum nehmet euch sieben Farren und sieben Widder, gehet zu meinem Knecht Hiob und opfert ein Brandopfer für euch, und mein Knecht Hiob soll für euch beten, dann will ich euch um seinetwillen verzeihen und euch nichts antun.“ ⁹Und Elifas von Teman und Bildad von Schuch und Sofar von Naama taten, wie Jahve ihnen befohlen hatte, und Hiob betete für seine Freunde und Jahve vergab ihnen um Hiobs willen“¹⁾.

Opfer und Fürbitte, menschliches Tun und göttliche Gnade bewirken die Vergebung. In der öffentlichen Opferhandlung kann es jedermann sehen, wie Gott Hiob und die Freunde wertet. Hiob ist hoch über die Freunde gestellt; sie haben ihn fälschlich großer Sünde beschuldigt und können nun nur durch ihn vor Gott bestehen. So übt der fromme, bußfertige Dulder zuletzt das Ehrenrecht der Fürbitte (Jes. 53, 12), denn die treuen Knechte Gottes sind Mittler und Anwälte der Menschen vor dem himmlischen Thron.

¹⁾ ⁸str. den Schluß des Verses als reine Wiederholung. ⁹Aus V. 10 sind die Worte *h⁸hitpal⁸el⁸* . . . in der Lesart *h⁸hitpal⁸el⁸ h⁸ad rē'āw* herauszunehmen, vgl. S. 5.

2. **Absicht und Art des Verfassers.** Vor allem will der Verfasser in seinem Naturgedicht zeigen, wie sich der Mensch zu Gott zu stellen habe. So wie Hiob darf man nicht mit Gott verfahren, der kleine Mensch kann den großen Gott nicht meistern; dafür muß Hiob Abbitte tun. Die richtige Stellung zu Gott ist: anbeten, demütig sein, schweigen, Gott fürchten und ihm vertrauen; er ist und bleibt Gott, und ihm gebührt die Ehre. Aber „Hiob“ hat auch nicht die richtige Erkenntnis vom Menschen; er nimmt seine Person und überhaupt den Menschen zu wichtig. Der Mensch steht nicht im Mittelpunkt des Alls; die Welt war lange geschaffen, ehe ein Mensch war, und sie ist nicht für den Menschen geschaffen; er ist nur eines von den vielen Geschöpfen und ein winziger Teil im großen Gebäude der Natur. Dieser Dichter vertritt also eine andere Anschauung als der anthropozentrisch gestimmte Verfasser von Gen. 1; die Welt ist nicht um des Menschen willen, der Himmel nicht um der Erde willen da. Zwischen den Zeilen möchte man lesen, daß er dem Leidenden und schmerzbelegten Menschen den Rat gibt, sich aus der eigenen Brust in die Natur zu flüchten; dort werde er die Stürme seines Herzens stillen können. Dagegen beabsichtigt er nicht, das Rätsel der Theodicee zu lösen (die allgemeine Frage war ja auch von Hiob wenig berührt worden) oder dem Leidenden zu sagen, er, der Gottes Naturwalten nicht verstehe, dürfe nicht verlangen, sein persönliches Erleben zu verstehen. Der Dichter hat nicht, wie wir heutigen vielleicht erwarten würden, die Frage Hiobs über den Grund seines Leidens aufgegriffen, sondern er ist als Glied der jüdischen Gemeinde von einem praktischen Anliegen, von Hiobs Verhalten, beunruhigt; seine Mahnung lautet deshalb nicht: der Mensch grübele nicht über den unbegreiflichen Gott, sondern: der Mensch messe sich nicht mit dem großen, ewigen Gott. *Nemo contra Deum nisi Deus ipse.*

Das sind gute Gedanken, aber der Dichter von Hiobs Klage hat sie nicht gesprochen. er hat sie auch nicht etwa, wie man schon meinte, in späterer Zeit seines Lebens und in veränderter Stimmung seiner „Klage“ angefügt. Daß dieses Naturgedicht von „Jahve“ redet, während die Klage diesen Gottesnamen (absichtlich) nicht gebraucht, fällt zwar nicht entscheidend ins Gewicht. Aber die innere Stellung des Naturdichters ist eine völlig andere als die des Klagedichters. Jedermann erkennt die Ähnlichkeit zwischen dem Naturdichter und den Freunden. Wie sie ist er ein Verteidiger Gottes, und wenigleich er in seinem Herzen Hiob sympathischer beurteilt als sie, steht er doch mit seiner Anschauung gänzlich auf ihrer Seite. Wie etwa Sofar sagte: „Der Himmel hoch – und was bist du?“ oder noch mehr, wie Bildad im Hymnus die Allmacht und Weisheit Gottes pries (K. 25f), so redet dieser Dichter. Oder wie Elifas befürchtete: „Willst du die Gottesfurcht zerstören, verletzen alle fromme Scheu?“, so fürchtet er auch. Er hat die gleiche Anschauung wie sie vom Menschen, von dessen Ohnmacht und Gottferne, und was noch wichtiger ist, die gleiche Anschauung von Gott: sein Gott ist wieder der sachliche Gott der Naturgröße, nicht der menschliche, persönliche Gott des seelischen Erlebens. So hätte der Dichter der „Klage“ in diesem Naturgedicht sich selbst aufgehoben; er hätte seinen in Schmerzen errungenen großen Gottesbesitz verringert.

Auch die Stimmung dem Leidenden gegenüber ist eine ganz andere als in der „Klage“. Der Dichter der Klage identifiziert sich im Innersten mit dem Leidenden, denn er schreibt mit aus eigenem Erleben heraus. Der Verfasser des Naturgedichtes steht darüber und außerhalb; man kann von ihm nicht erwarten, daß er mit dem Leidenden fühle, und er tut es auch nicht. Er geht nicht auf das körperliche oder seelische Leid ein, auf die Frage Hiobs nach dem Grund der Verstoßung; ebenso bringt sein Gott Jahve dem Leidenden keine Auskunft, „er spricht die Donnersprache des Schöpfers, umringt, betäubt, überwältigt ihn mit seiner toten und lebendigen Schöpfung“; er kommt nicht, um zu antworten, sondern um zu strafen. So ist das Naturgedicht sachlich gehalten und berührt unmittelbar nach der Klage gelesen kühl. Als ein schönes, wunderbares Schauspiel wird die Welt aufgeführt, und das will zu dem Ernst der Klage und zum Jammer Hiobs nicht recht stimmen. Man muß zwischen dem Lesen der „Klage“ und des „Naturgedichtes“ einen Zeitraum lassen; dann freut man sich dieser prächtigen Beschreibung, man würdigt den leisen Unterton der Ironie und versteht, daß der

Dichter, unbekümmert um Hiobs Leiden, vom Büffel, Schlachtroß und Wildeſel ſo eingehend erzählen konnte.

Der Verfaſſer dichtete eben nicht bloß, um ſich über Hiob zu äußern, ſondern auch aus großer und heiliger Liebe zur Natur. Er ſchauet Gott in der Schöpfung, jauchzt mit den Morgenſternen über den Bau der Welt, fühlt mit der Kreatur. Wie tief hat er in der Tierſeele geſehen, daß er den mutigen Schlachtvordrang des Roſſes empfindet oder die Freiheitsluſt des wilden Eſels, der lieber kümmerlich und frei als ſatt und gebunden leben will! Geiſtvoll überblickt er die Gebiete des Kosmos und bekundet ein lebhaftes Intereſſe für die Vorgänge der Natur. So ſchuf er ein bewundernswertes Denkmal der Naturliebe und der religiöſen Naturbetrachtung. Man ſpürt, daß er ſich ſelbſt ſeines Werkes freute; er erhofft von ſeinem Gedicht eine große Wirkung, denn er läßt Hiob am Schluß zu Gott ſagen: „Nun hat mein Auge dich geſchau!“ Das iſt ein echt menſchlicher, noch heute zu beobachtender Zug, daß der Schilderer der Natur von der Kunſt ſeiner Sprache und von der Erhabenheit ſeines Gegenſtands ſelbſt hingeriſſen ſeinen Worten große Kraft und innere Bedeutung beimißt. Kindlicher und frömmlicher ſpricht der Sänger des 104. Pſalms, nachdem er die ſchöne Welt Gottes geſeiert hat, die Zuverſicht aus, daß ſein Lied Gott gefallen werde.

Mancher Leſer früherer Zeiten fand in dieſer „Gottesrede“ die befreiende Löſung des ganzen Hiobbuches. Nicht nur war dadurch der dramatiſche Abſchluß gefunden, ſondern es war auch einem Bedürfnis der Frömmigkeit entſprochen. Nun war Hiob von ſeinen Zweifeln geheilt und durch ſeine willige Unterwerfung ſtellte er ſich auf den Boden, auf dem Gott ſein Glück wieder aufbauen konnte; die Frömmigkeit des Dulders erſchien durch die überſtandene Anfechtung nur noch wertvoller. Unwillkürlich nahm man dabei Gottes „Erscheinen“ und Hiobs Reue als wirkliche, tatsächliche Begebenheit, nicht als Dichtung. Daß das ein Mißverständnis iſt, haben wir ſchon geſagt. Aber auch die Schönheit und religiöſe Stimmung unſeres Naturgedichtes dürfen uns nicht beeinflussen, ſeinen religiöſen und menſchlichen Gehalt zu hoch zu werten. Obwohl der Dichter den „Hiob“ nicht mit Unrecht weiterführen will, ſteht er doch im religiöſen Leben und in der Erkenntnis der ſeeliſchen Bedürfnisse nicht völlig auf deſſen Höhe. Schweigende Anbetung und demütige Furcht vor Gott ſind groß und im Leiden unentbehrlich, aber das lebendige Verlangen nach Gott iſt noch größer, auch wenn es auf Umwegen geht. Die Erſcheinung Gottes in der Natur enthüllt dem Menſchen unaufhörlich Wunderbares, aber Tieferes erfährt er in der Einwirkung Gottes auf die menſchliche Seele, und ehrfürchtiger noch als vor dem Schöpfer beugt ſich der Menſch vor dem Herrn ſeines Lebens. Mit ſeinem Empfinden erkannte unſer Dichter, daß „Hiob“ einſeitig in ſeinem perſönlichen Leid befangen blieb; aber den Weg, den er voll Geiſt anbietet, wird eine verwundete Seele ſchwerlich gehen können¹⁾.

3. Die Kunſt des Dichters. Der Verfaſſer des Naturgedichtes iſt nicht bloß ein großer Freund der Natur und liebevoller Beobachter der Welt, ſondern auch ein bedeutender Dichter geweſen. Zwar zeigt das Lied im hebräiſchen Text manchmal einen eigentümlichen Mangel in Abwechslung der Wörter, aber die Kunſt des Malens iſt bewunderungswürdig. Das prächtige, kühne Schlachtroß²⁾, ſtolz wie der Beduine ſelbſt, iſt ſo naturgetreu beſchrieben, daß „der große Tiermaler Buffon nichts Besseres

¹⁾ Vgl. zu Hi. 38 ff. die ſchönen Ausführungen bei Otto, das Heilige, S. 80—84. Ich halte zwar die Auffaſſung Ottos nicht für richtig; der Kernpunkt des Gedichtes iſt nicht, wie Otto meint, das ſajzinierende Myſterium der Schöpfung, worin zugleich die Theodizee und die ſeelenſtillende Kraft liege. Sondern der Gedanke iſt der: weil Gott ſo wunderbar groß und geheimnisvoll iſt, deswegen darf man ihn nicht kritiſieren, nicht ſo gegen ihn anlaufen. Aber abgesehen davon ſagt Otto viel Schönes über das Gewaltige, Enthuſiaſtiſche, Hinreißenſe dieſer Kapitel, über die hochbedeutende Kunſt des Dichters, das Geheimnis des Gottesweſens im räſelvollen Leben der Tiere, des Adlers, der Gemſe, im ſeltſamen Zug der Wolfengebilde, der Plejaden uſw. abzubilden; man ſtaunt vor all dieſen Wundern und ſtaunt vor Gott. Freilich iſt auch bei allen dieſen Geſtalten des Himmels und der Erde nicht das Wunderbare, Geheimnisvolle, Seltſame die Hauptſache, ſondern das, daß der Menſch in keiner Weiſe über ſie verfügt, nichts dazu und davon tun kann.

²⁾ Vgl. Vergil, Georg. III, 83.

mußte als Hiobs Bild zu kopieren“ (Reuß). Das Meer, das Gott wie ein Riesenkind in Windeln wickelt, ist ein Bild von herrlicher Gestaltungskraft und von tiefstem Humor, und der Wildesel, der über Stadt und Treiber lacht, ähnlich wie der Bär in der Fabel über den armen Bruder in der Gefangenschaft, ist ein ganz köstlicher Geselle. Besonders in den Tierbildern gibt der Dichter dem Verhältnis Gottes zu der Kreatur eine gemütvolle Tese, die wohlthuend die gewaltige Überlegenheit Gottes ausgleicht und das gütige Herz des Schöpfers offenbart.

In der äußeren Form der Fragen zeigt das Gedicht reizvolle Abwechslung. Im Gleichmaß der Strophen schreitet die Darstellung vornehm einher, Bild für Bild ist mit großer Schönheit ausgeführt und das Gefüge der Bilder spiegelt den Zusammenhang der ganzen Natur wider. Der Aufbau ist kunstvoll erdacht, Erde, Meer, Himmelswelt folgen einander; von den Tierbildern oben am Himmelszelt wendet sich der Blick zu den Tieren auf der Erde. In die weiten Gebiete der Natur werden wir geführt; nur das schneebedeckte Hochgebirge lag außer dem Gesichtskreis des Dichters. Die Elemente der Natur erscheinen ihm als konkrete, plastische Größen: die Erde ist ein Haus, die Hölle ein Palaß, das Meer ein ungefümes Kind, der Himmel voll von Vorratskammern. Alles wird persönlich, die Sterne, Tag und Nacht, die Wächter des Hades; Gott redet mit dem Meere, der Blitz antwortet dem Ruf des Höchsten; nicht bloß lebende, sondern auch fühlende Wesen sind's, vor allem das Meer, das stolze, freiheitsdürstige Sorgenkind Gottes. Das ist echte, lebensprühende, im alten Mythos wurzelnde Dichtersprache, wie Herder es im Vergleich mit unfrem Gedicht auch von Ossian rühmte. Die Pracht der Natur, in schöner, fast berauscher Sprache beschrieben, bringt wie von selbst den Eindruck der göttlichen Größe, der menschlichen Kleinheit hervor. So ist das Gedicht ein Kabinetstück poetischer Kunst, in Form und Inhalt, Zweck und Ausdruck ineinander gestimmt.

In seinem Weltbild geht der Dichter mit seiner Zeit; er kennt die drei Stockwerke, Unterwelt (Meer, Hades), Erde und Himmel. Allerlei alte Sagen klingen an, wenn der Tierkreis, Orion oder die Bärin mit ihren Jungen genannt werden. Die Sterne sind in der mythisch-dichterischen Sprache Engelwesen, wie die alte Zeit bis tief herab ins Judentum Engel und Sterne in eins gesetzt hat. Sterne und Engel singen den Jubelgesang (38, 7); nicht bloß bei der Grundeinlegung der Erde singen die Gestirne, ihr Wesen ist Singen, „die Himmel rühmen des Ewigen Ehre“, „die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang“. Im Himmel ist allezeit Musik; die mittelalterliche Kunst liebt es, davon zu dichten, und selbst die Wissenschaft des Pythagoras redet in ihrer Weise vom Gesang der Sphären.

Der Verfasser kann nicht in alter Zeit gelebt haben. Das Gedicht setzt eine namhafte Höhe der Kultur voraus, wie die objektive Betrachtung der Schöpfung überhaupt, soviel wir sehen, erst in späterer Zeit bei den Israeliten aufkam. Erst aus der objektiven Beschäftigung mit der äußeren Welt konnte dann die Kulturstufe hervorgehen, die eine solche Naturkenntnis und Wihbegierde ermöglichte, wie sie unser Dichter entfaltet. Manches was in seinem Weltbild kindlich erscheint, ist poetische Abticht; das Ganze freilich bleibt auf dem Stand der alten Zeit. Aber noch heute redet dieses Gedicht ebenso lebendig wie einst von der Herrlichkeit Gottes in der Natur; der Fortschritt der Erkenntnis, der das Bestehen der Erde und die Anfänge der Menschheit in die Jahrtausende hinausrückt und in das Gefüge des Weltbaus immer tiefer eindringt, steigert nur den Eindruck menschlicher Nichtigkeit und göttlicher Größe.

4. Die Form der Gottesrede. Der Dichter hat es verstanden, die Überlegenheit Jahves über Hiob schon in der äußeren Form darzustellen. Die Gotteserscheinung selbst, die Theophanie, ist ein Sieg Jahves; sie hat etwas Überwältigendes und führt dem Menschen die Größe der Gottheit vor Augen; wenn der hohe Gebieter, über den man in seiner Abwesenheit vielleicht kritisierend sprach, nun plötzlich erscheint, verstummt der menschliche Mund. Für die Auseinandersetzung zwischen Gott und Mensch wählt der Dichter die im Altertum gebräuchlichen Motive des kriegerischen und rednerischen Wettstreites: Jahve fordert den Hiob auf, „wie ein Kriegsmann seine Lenden zu gürt“; er will „fragen“ und der andre soll „Bescheid geben“. Solche Wettstreite, auf allen Gebieten der Künste und des Wissens,

zwischen Gott und Mensch oder zwischen Mensch und Mensch geführt, erzählt das Altertum gerne. Sie wurzeln alle im körperlichen Wettkampf und behalten manche Züge dieses Urbildes bei, wie wir eben hier (38,3) sehen. Auch der rednerische Wettstreit will im Altertum ein wirkliches Turnier sein und im Vordergrund steht nicht so sehr das stoffliche Interesse als die Machtfrage: wer gewinnt's? So sind auch in unserem Gedicht die Fragen rhetorischer Natur; sie zeigen fortgesetzt die Überlegenheit der einen Partei; Stoß auf Stoß wird der Gegner überwunden. Nicht bloß der Inhalt, sondern ebenso sehr die Schönheit der Sprache und die Fülle des Dargebrachten verbürgen den Sieg.

Solche Redeturniere endigen daher mit dem völligen Verstummen des Besiegten (vgl. 40,4, 41,4, 42,6), dem Zeichen der Niederlage. Das ist ein ständiger Zug und wird in vielen indischen, griechischen und sonstigen Parallelen überliefert. Wenn Jesus mit den Sadducäern oder Schriftgelehrten sich besprach und die Parteigenossen oder die Menge zuhörte, so war es ein Wettkampf der geistigen Kräfte, und der Sieg der geistigen Größe Jesu erwies sich daran, daß den anderen „der Mund gestopft wurde“; gleich tritt ein neuer Gegner vor und sucht seine Kräfte mit dem Meister zu messen, um von ihm ebenso überwunden zu werden (Matth. 22,34f.). Ähnlich kämpft Buddha mit dem prahlerischen Sophisten Saccato und treibt ihn so in die Enge, daß dieser verstummt; Buddha fordert ihn zur Antwort auf, er bleibt stumm und erst ein drohender Geist bringt ihn zum Reden; entsetzt und erschüttert gibt er nun Antwort. Das Gespräch geht weiter, bis Saccato aufs neue so gewaltig widerlegt ist, daß er verstummt und verstört, gebeugten Kumpfes, gesenkten Hauptes, das Antlitz von brennendem Rot übergossen, wortlos sich niedersetzt. Dann bekennt Saccato: ich war verwegen, o Gotamo, ich war vermessen, der ich glaubte, dem verehrten Gotamo könnte im Redekampf entgegengetreten werden¹⁾. Ebenso drastisch wird in brahmanischen Erzählungen die vernichtende Wirkung des Redesiegs beschrieben. Wie Buddha, so ist Sokrates den griechischen Sophisten gegenüber der Held im Wort, und das Ergebnis ist das Verstummen des Überwundenen, der zuerst überaus zuversichtlich aufgetreten war. In unsrem Gedicht vollends, wo Gott gegen Mensch steht, ist der Ausgang von vornherein klar, und schon mit der Verschiedenheit der Gegner und mit der Ungleichheit des Kampfes beginnt die Ironie, die sich durch das ganze prächtige Naturgedicht hindurchzieht. Der Eingang des Gedichtes erinnert übrigens ein wenig an jene alten und vielverwendeten Erzählungen, nach denen ein Herrscher den Kritiker auffordert, eine Zeit lang an seiner Statt das Regiment zu führen, und der Kritiker nun erkennt, daß er sich zu hoch vermaß.

5. **Behemot und Liojatan.** Das Naturgedicht hat andre angelockt, dazu zu dichten. Außer einer kurzen Strophe über den Strauß (39,13–18), die schon in der äußeren Form aus dem straffen Rahmen des großen Gedichtes herausfällt, sind zwei längere Lieder über Behemot und Liojatan (40,15–41,26) hineingeschrieben worden. Der betreffende Dichter will mit diesen mythologischen Namen das Nilpferd und das Krokodil bezeichnen und erwähnt diese beiden Tiere noch als die gewaltigsten und schrecklichsten animalischen Wesen, die er kennt.

Die beiden Tiere sind aus guter Beobachtung anschaulich beschrieben. Am Nilpferd interessiert den Dichter die riesige Stärke; Knochen hat es von Erz und Eisen, einen Schwanz steif wie die Zeder; so lagert es unter den Lotosbüschen und hat keine Angst, wenn der Nil mächtig über die Ufer steigt. Ausgedehnter und noch prächtiger ist die Zeichnung des Krokodils. Dieses ist das allererschrecklichste Tier, der König alles Wilds. Sein Rücken ist festgefügt wie ein Schild, seine Brust hart wie Kieselstein, der Leib wie scharfe Scherben, daß er sich wie ein Dreischlitten in den Schlamm bohrt, der Mund voll furchtbarer Zähne, die Augen wie die Wimpern des Frührots, aus seinem Mund fahren Sackeln heraus, aus seinen Nüstern Dampf; wenn es niest, geht ein Leuchten von ihm aus, wenn es ins Wasser schlägt, brodeln es darin auf wie in einem Kessel, schwimmt es, so zieht sich der Pfad weißen Schaumes hinter ihm her.

¹⁾ Neumann, Die Reden Gotamo Buddha's I, S. 366 ff.; ähnliches II, 555 usw.; vgl. Fries, Das philol. Gespräch von Hiob bis Platon S. 86 f.

Es ist geschaffen, um sich vor niemand zu fürchten, die Eisenwaffe ist ihm Stroh, Erz wie morsches Holz, es lacht, wenn es den Wurfspeer sausen hört. Kann ihm der Mensch etwas anhaben, es zum Spielzeug machen oder sein Fleisch auf den Markt bringen? — Die Schilderung ist viel zu lang, als daß sie sich in das Gedicht K. 38 ff. fügen ließe, und wenn der Dichter fragt, ob der Mensch den Kampf mit diesen beiden Tieren aufnehmen könne, so verrückt er die Fragestellung von K. 38 f.; nicht der Mensch und die Tiere, sondern der Mensch und Gott werden dort gemessen, und tatsächlich scheut der Mensch nicht vor der gefährvollen Krokodiljagd zurück. Um den Eindruck der Größe der Tiere zu steigern, wählt der Dichter etwas künstlich die mythischen Namen Behemot und Liojatan und mischt auch vielleicht hier und da einen leisen mythologischen Zug in sein Bild. Behemot und Liojatan sind nach der jüdischen Anschauung die beiden chaotischen Urtiere, Behemot ein männliches Land- oder Seeungeheuer, Liojatan ein weibliches Seeungetüm; Jahve hat sie getötet, aber ihr Fleisch wird aufbewahrt, um in der seligen Endzeit den Heilsgenossen zur Speise und Lebenskraft zu dienen.

4. Des weisen Mannes „Elihu“ Mahnschrift zu Hiobs Klage.

Hi. K. 32—37.

1. **Motiv der Mahnschrift.** Wir geben im folgenden nur einen Überblick über die Mahnschrift, von ihrem Wortlaut nur eine Probe. Die ergreifende Dichtung „Hiobs Klage“ hatte bei ihrem Erscheinen einen mächtigen Eindruck hervorgerufen. Die einen wurden von lebhafter Teilnahme an dem menschlichen Leid und an dem mannhaften Wort ergriffen, andere, wohl die Mehrzahl, wurden von Widerspruch bewegt. Temperamentvoll gibt der poetische, gottfürchtende Verfasser des Naturgedichts dem Widerspruch öffentlichen Ausdruck, ein anderer, „Elihu“, fühlt sich in seinem pädagogischen Gewissen verlezt und glaubt es der Mitwelt schuldig zu sein, den durch Hiobs Trost bedrohten Glauben mit frommer Weisheit wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Diese Mahnschrift Elihu's steht schon durch ihren Stil und durch ihre Sprache, viel mehr aber durch ihren Geist weit ab von der „Klage“; sie wurde wie das Naturgedicht später mit dem Hiobbuch zusammengeschrieben. Absichtlich lehnt sich der Verfasser in manchen Worten und Gedanken an die ihm vorliegenden Hiob-schriften, an die „Klage“ und an das „Naturgedicht“ an. Die merkwürdige Tatsache, daß „Elihu“ bisher unerwähnt blieb und jetzt erst redet, wird schriftstellerisch so gut es eben geht so begründet, Elihu sei als junger Mann pietätvoll im Hintergrund geblieben, könne aber nun unmöglich länger schweigen. Elihu glaubt die Sache Gottes mit größerem Erfolg als die drei „Freunde“ zu führen; es gelingt ihm in der Tat besser, denn er vertritt die eigene Meinung, jene Drei dagegen waren Figuren des Dichters und waren von Anfang an auf einen verlorenen Posten gestellt. Elihu hat, wie er sagt, vor den andern die Gabe des Geistes voraus; so fühlt er sich berufen, das lösende Wort zu sprechen. Die Freunde vermochten nicht, die Wahrheit zu finden und die Ehre Gottes zu retten, und doch sollte Gott nicht sich allein verteidigen müssen (wie es in 38 ff. geschieht); ein Mensch, ein Gottbegnadigter, gleichsam zwischen Gott und den Menschen stehend, sollte sich einsetzen. In diesem Sinn schreibt Elihu.

Wie der Verfasser des Naturgedichts will Elihu Gott und Gottes Weltregierung verteidigen („ich will meinem Schöpfer Recht verschaffen“ 36, 3), nicht bloß wie Jener mit Gründen der Kraft, sondern noch mehr mit eindringender Überlegung. Er hat den von seinem weisen Standpunkt aus ganz begreiflichen Eindruck, daß man im Leiden ein anderes Verhalten betätigen muß und kann als Hiob. Außerdem scheinen ihm in dem Wechselgespräch manche Fragen berührt zu sein, auf die er bessere Antwort weiß als die Freunde, ja entscheidende Auskunft hat. So schreibt er aus praktischen und theoretischen Gründen, wie ein rechter Weisheitslehrer; ausgehend von dem Fall Hiobs dehnt er die Besprechung auf das allgemeine Gebiet aus und handelt von der richtigen Auffassung des Leidens und dem richtigen Verhalten des Menschen gegen Gott, Aufschluß gebend und Richtlinien legend, das Ganze unter das

Motto des Judentums stellend: Gott ist groß, der Mensch ist Staub. Für den Schriftgelehrten Elihu ist in der Tat das Leiden der Menschen, speziell der Frommen ein theologisches Problem gewesen, er wollte das Rätsel mit Schlüsseln der Erkenntnis und des Willens lösen; er schrieb darüber ein Lehrgedicht, und mit unter dem Einfluß der Elihu-Kapitel ist die ungeschickte Meinung entstanden, das Hiobbuch überhaupt sei ein Lehrgedicht gewesen.

2. Was der weise Mann schreibt. Elihu eröffnet seine Mahnschrift mit einer langen Einleitung, in der er sein Eintreten in den Redekampf begründet und beschreibt. Er wendet sich an die Freunde, an das Publikum und an Hiob. Die Ehrfurcht vor den älteren Freunden hat ihn bisher zurückgehalten, aber was sie an Alter voraus haben, das ersetzt ihm weit die göttliche Begabung; ihm ist unbegreiflich, daß sie ratlos schweigen, denn er hat noch Antwort genug, und wie er bisher ihnen zuhörte, sollen sie nun auf ihn merken. Dem Publikum zugewendet stellt er sich dar als einen, der in höherer Weisheit und in übermächtigem Drang redet und der in vornehmer Weise die Sache führen will. Dann fordert er Hiob zum Kampf heraus; Hiob soll auf ihn hören und ihm erwidern, er will ehrlich und menschlich mit ihm verfahren (32,1–33,7).

Hiob hatte geklagt, daß Gott ihn unschuldig quäle und sich überhaupt nicht um den Notleidenden kümmere. Elihu bestreitet das. Gott bemühe sich im Gegenteil eifrig um den Menschen, um ihn vor dem Untergang zu bewahren und ihm zu neuem Glück zu helfen. Immer wieder kommt Gott im Traum als Mahner zum Menschen, um ihn vom hochmütigen Wesen abzubringen und so vor schlimmstem Geschick zu behüten. Auch das Leiden sei eine Erziehungsschule Gottes; wenn der Mensch diesen Unterricht Gottes sich gefallen lasse, so werde er, manchmal noch in letzter Stunde, durch den Fürsprechengel gerettet und zu jugendfrischem Glück erhöht. Gott ist also nicht wie Hiob sagt der Feind, sondern der Freund des Menschen, und das Leiden ist nicht Ausfluß göttlichen Ubelwollens, sondern der weisen Erziehung des Höchsten (33,8–30). Elihu erweitert den persönlichen Fall des Dulders „Hiob“ zur allgemeinen Sache; er will ja nicht den „Hiob“, sondern seine Zeitgenossen belehren.

Der Weise hält einen Augenblick inne, wartend ob Hiob erwidre. Nach einer Pause geht Elihu weiter und bittet Hiob und das Publikum (das Kollegium der Weisen) aufs neue um Gehör und um eingehende Prüfung. Er wendet sich zum zweiten Punkt. Hiob hat die Gotteslästerung ausgesprochen, der Mensch habe keinen Nutzen von seiner Frömmigkeit und Gott richte nicht gerecht. Wiederum im Gegenteil. Gott vergilt nach Gerechtigkeit. An und für sich wäre Gott freilich niemand etwas schuldig, denn er hat die Welt selbst gemacht, aber doch hält er sich in seinem Verfahren an die Gerechtigkeit. Den Beweis führt Elihu indirekt aus der Tatsache der göttlichen Weltregierung: regieren kann nur wer gerecht ist. Erfahrungsgemäß ist Gott auch nicht parteiisch; er hält vielmehr die Starken nieder und läßt nichts hingehen, denn er ist allwissend und braucht nicht erst lange zu untersuchen. Wenn er verzieht, darf man ihn nicht tadeln und für die Mißstände auf Erden sollte man nicht die Ursache in Gott suchen. Jedermann wird Elihu hierin beistimmen und die törichte, frevelische Ansicht Hiobs ablehnen. Das Dogma behauptet sich gegen die Kritik (34,1–37).

Nein, nicht Gott, sondern der Mensch ist im Unrecht, wenn er für seine Frömmigkeit einen Lohn beansprucht. Reicht denn des Menschen Sünde und Frömmigkeit an den erhabenen Gott hin, darf der Mensch also dafür einen Lohn fordern? (35,1–8) Es kommt freilich vor, daß ein Unterdrückter nicht Hilfe findet und daß Gott nicht sofort für die Bedrängten einschreitet. Aber statt Gott zu beschuldigen, sollte man an die eigene Brust schlagen. Ist der Grund nicht der, daß die Klage nicht in der rechten Art geschieht? Sie ist oft bloß Ausdruck des Zorns, nicht frommes Hilfeseuchen, der Bedrängte schreit blind hinaus wie ein Stier, statt daß er Gott in der rechten Weise angeht, der so herrlich helfen kann und der den Menschen zu einem edleren Wesen als die Tiere gestaltet hat. (35,9–16)

Nach dieser Abwehr der falschen Klagen Hiobs wiederholt Elihu sein eigenes

Bekennnis zu Gottes Ehre und will tiefe Worte vollkommener Weisheit sprechen. Es bleibt dabei, daß Gott gerecht ist, die Gottlosen straft, die Demütigen belohnt. Und das Leiden muß man nur recht verstehen. Die Menschen lernen in dieser göttlichen Schule sich selbst erkennen, es kommen manchmal geheime, nichtgekannte Fehler zu Tage und der Selbstgerechte wird von seinem Stolz geheilt. Die bösen Menschen freilich werden nur trotziger und lehnen sich gegen Gott auf. So wird die göttliche Mahnung denen die sie annehmen zum Heil. „Gott errettet den Elenden durch sein Elend und öffnet ihm durch die Drangsal das Ohr.“ Hiob 3. B. ist ein Mann, der sich durch sein Glück hatte sicher machen lassen; er war aber keineswegs so vollkommen, daß er die Schule des Leidens nicht nötig gehabt hätte, vielmehr hat sich dadurch die in ihm ruhende Sünde der Selbstgerechtigkeit gezeigt. Jetzt steht er in der Züchtigung drin; will er es mit den Gottlosen halten, die sich gegen Gott auflehnen und dem völligen Gericht verfallen? Will er nicht vielmehr den frommen Weg gehen, sich bekehren und Gott in Anbetung preisen? (36,1–25)

Ja, auch das Leiden muß im Preise Gottes ausmünden. So singt Elihu zum Schluß den Hymnus Gottes, den vom Leben Beschwerten lehrend. Gott ist erhaben in der Natur, Blitz und Donner, Schnee und Sturm, Wolken und Winterkälte sind Erweise seiner Majestät. Das gibt die richtige Stellung zu Gott, vertreibt die Luft zum Kritifizieren. Wie kann einer Gott meistern, da er doch auch diese Wunder der Schöpfung, das alltägliche Naturwalten Gottes nicht begreift; wie vermessen ist es, einen solchen Gott herauszufordern! Groß ist Gott, alle Welt fürchte ihn! Das ist des Menschen, auch des leidenden Menschen einziges Lied (36,26–37,24).

3. Elihu's Beitrag zum Problem der Theodicee. Einem schwerverwundeten Menschen, wie „Hiob“ einer war, mußte Elihu's Hand wehtun und der Aufruf zum Preis Gottes, vollends zum Lob des wunderbaren Schöpfers würde ihn nur schmerzlich berühren. Unmittelbar nach „Hiobs Klage“ gelesen wirkt Elihu's Mahnschrift unbefriedigend, verlegend. Aber Elihu predigt nicht einem bestimmten Dulder; der persönliche Fall dient ihm nur dazu, eine allgemeine Sache objektiv zu erörtern. Und so für sich genommen, in Abstand von „Hiobs Klage“ gehalten, erscheint Elihu's Mahnschrift nicht unvoreilhaft; sie birgt nützliche Gedanken und fördert die vielbewegte Frage der Theodicee.

Nirgends hat man das Problem der Theodicee schärfer empfunden als in der Religion des Gesetzes und in der kleinen, geschlossenen, dualistisch gerichteten nachexilischen Judengemeinde. Das jüdische Volk hatte für die Menschheitsreligion das untere, in starken Quadern aufgeführte Stodwerk gebaut, und in diesem Stodwerk herrschte das Sittengesetz, oberste Pflicht des Menschen und ebenso höchster Ruhm Gottes war die Gerechtigkeit. In den Räumen dieses Stodwerks, in der Luft dieses Hausgeistes sind bedeutende, lautere, stählerne Charaktere gewachsen. Einen verwundbaren Punkt freilich hatten diese Charaktere; sie lebten ihr sittenstrenges Leben nicht als treuergebene Vasallen zur Ehre des himmlischen Herrn, sondern — menschlich wohl verständlich — als Arbeiter um Lohn. Es war ja doch auch ein pädagogisch notwendiges Hausgesetz, daß es den Hausgenossen gut ergehe, und ohne diesen göttlichen Sukturs hätte die kleine Schar den erdrückenden Kampf gegen die Übermacht nicht bestehen können.

Aber wie stimmte die Erfahrung zu dieser festgezimmerter moralischen Weltordnung? Da die jüdische Gemeinde sich in ihrem Blick auf sich selbst beschränkte, beschäftigte sie weniger die Frage des Übels überhaupt als das Problem vom Leiden des Gerechten, des Gemeindeglieds. Seltsamerweise waren die Gemeindeglieder öfter vom Unglück betroffen, weniger vom Glück begünstigt als die draußen Stehenden (die „Gottlosen“); für uns oft ganz erklärlich, denn der Weltmann ist weltgewandter und in seinem Gewissen weniger gebunden als der sittenstrenge Pietist, und die weltliche Majorität plagte aus vielerlei Gründen das Häuflein der Frommen. Zuversichtlich, hartnäckig hielt die Gemeinde den Glauben fest, daß es den Gliedern der Gemeinde, den Gerechten, Gesetzestreuen in der Welt gut gehe, zuletzt gut gehe, im Jenseits gut gehe; Schritt für Schritt wich man zurück, ans Lebensende, ins Jenseits, um den Glauben festhalten zu können.

Etlliche Selbständige entbanden sich auf Grund des Lebens von den strengen Glaubensanschauungen und fingen an, an Gottes Gerechtigkeit irre zu werden, wie „Hiob“ in praktischen, „Kohelet“ in gelehrten Zweifeln, manche nur in vorübergehender Wallung, manche für immer. Ganz tapfere und innige Gemüter verzichteten auf Lohn und fühlten sich in der Gemeinschaft Gottes über alles Irdische gehoben (vgl. Pj. 73), aber das war nur dem höchsten Flug möglich. Sollte man für das gewöhnliche Leben der Frage nicht auch dadurch beikommen können, daß man dem Übel einen vernünftigen, gottgewollten Sinn abzugewinnen suchte und es als ein göttliches Hausmittel in die Hausordnung der Gemeinde einreichte? Hierüber sich zu befinden war vor allem die Aufgabe der Theologen in der Gemeinde, und von dem was sie dafür geleistet haben, blieb Elihu's Lehrschrift uns als ein charakteristischer Beitrag erhalten.

Gegenüber der Kritik und den Zweifeln stellt Elihu das Dogma von Gottes Gerechtigkeit fest; teilweise behauptet er es bloß oder sucht er durch Hymnus dafür Stimmung zu machen, teilweise sucht er es, nicht ungeschickt für seine Zeit, zu beweisen und die Glaubenshindernisse zu beseitigen. Gott könnte die Welt nicht regieren, wenn er nicht gerecht wäre, und er würde den Menschen oft gerne helfen, wenn sie ihn in der rechten Weise angingen. Ausführlich beschäftigt sich Elihu mit den Übeln, besonders mit dem Krankheitsleiden, was durch das Beispiel Hiobs nahegelegt war. Krankheiten sind nicht als Strafe Gottes aufzufassen (sie werden über Böse und Gute geschickt), vielmehr als Mahnung Gottes; sie sollen den Menschen zur Selbsterkenntnis veranlassen und ihn auf feinere Sünden (Hochmut, Selbstgerechtigkeit) aufmerksam machen. Läßt sich der Mensch dies sagen und bessert er sich, so wird er gerettet und bekommt neues Heil, denn das Grundgesetz bleibt bestehen, daß es dem Guten schließlich gut gehe, dem Gottlosen, der sich nichts sagen läßt, endgiltig schlecht. Der Gerettete kann in der Versammlung der Gläubigen Gottes Hilfe, die Bestätigung des Glaubens, um so lauter preisen. Hat also das Leiden einen solchen göttlichen Zweck, so streitet es nicht wider Gottes Gerechtigkeit, ist vielmehr ein Zeichen seiner Güte gegen den Menschen, den er dadurch vor Schlimmerem bewahren will. Das ist Elihu's Hauptgedanke, und wenn er ihn wohl auch nicht zum ersten und einzigen Mal ausgesprochen hat, gab er doch dadurch seinen Gemeindegossen neuen Halt. Nebenbei spricht Elihu noch weitere Gedanken aus, die wir bei dem schwer verständlichen Text nicht überall sicher entziffern können; möglicherweise vertritt er auch die volkstümliche Vorstellung, daß das Leiden hüßende Kraft habe 36,18 (33,24?). Diese Hauptgedanken sind in 33,14–28 ausgesprochen

33¹⁴Durch eines redet Gott,
durch ein zweites läßt er es nicht:

¹⁵Im Traum, im Gesicht der Nacht,
im Schlummer auf dem Lager,

¹⁶da öffnet er den Menschen das Ohr,
schreckt sie durch besondere Mahnung,

¹⁷abzubringen den Menschen von seinem Tun,
daß er den Stolz aus dem Manne scheide,

¹⁸seine Seele vor dem Grab zu bewahren,
sein Leben vor dem Fall durchs Todesgeschloß.

¹⁹Auch durch schmerzliche Krankheit wird er gezüchtigt,
wenn immerwährender Kampf tobt in seinem Gebein,

²⁰daß sein Leben die Nahrung verschmäh't,
seine Seele die Lieblingsspeise,

²¹daß sein Fleisch schwindet, nichts mehr an ihm ist,
unsäglich abgezehrt sein Gebein,

- 22daß seine Seele dem Grab sich naht,
sein Leben den Todbringern.
- 23Wenn dann ein Engel für ihn einsteht,
ein einziger Fürsprecher unter Tausend,
Zeugnis gibt für des Menschen Unschuld,
- 24so erbarmt Er sich seiner und spricht:
„befrei ihn, daß er nicht ins Grab fahre,
ich hab ein Lösgeld für ihn gefunden!“
- 25Dann strokt sein Leib in der Kraft der Jugend,
wird wieder wie in der Zeit seiner Blüte.
- 26Er fleht zu Gott, der willfährt ihm,
läßt ihn schauen sein Antlitz am frohen Fest,
schenkt dem Menschen wieder seine Gerechtigkeit.
- 27Er singt vor dem Volk und spricht:
„Ich hatte gefehlt, das Rechte verkehrt,
aber es ward mir nicht vergolten;
- 28Er befreit meine Seele von der Grabesfahrt,
meine Seele darf schauen das Licht!“¹⁾

Mit solchen Ratschlägen ist ein guter Anfang zum Verständnis des Übels gemacht, das „Warum“ ist in das „Wozu“ umgebogen. Zwar wird der Wert des Leidens mehr in der Erkenntnis der Sünde als in der Erzeugung des Edelmetalls im Charakter gefunden; immer noch bleibt die enge Beziehung des Leidens zur Sünde bestehen. Aber durch die Selbsterkenntnis und Selbstreinigung wird doch indirekt der Charakter gefördert; außerdem wird jener schroffe Gegensatz von Gerechten und Gottlosen durch die tiefere Selbstbeobachtung gemildert und der Blick von der öffentlichen Meinung auf das eigene Innere gelenkt. Freilich denkt und spricht Elihu zu sehr als Pädagoge, für den Durchschnitt der Gemeinde, und gerade der einzigartige Fall „Hiobs“ beweist, daß die Lösung mit seinen Gedanken nicht erreicht ist. Das gesunde Gefühl sträubt sich dagegen, ein solches Maß von Leiden als notwendig für die Erziehung des Charakters anzuerkennen, wie es sich überhaupt dagegen wehrt, die Schuld immer in sich selbst zu finden. Viel Rätselhaftes bleibt im Rest, und der Glaubensstarke läßt lieber das Rätsel stehen und sagt: trotzdem will ich an Gott halten, oder: wenn ich nur Ihn habe.

4. **Schriftstellerische Manier des weisen Mannes.** Die kleine Schrift des Elihu (c. 300 v. Chr.) ist in literaturgeschichtlicher Hinsicht interessant als Beispiel dafür, wie die Theologen, die weisen Erzieher des Volkes, in alten Zeiten schrieben. Man liebte es wohl, unter gewähltem Namen aufzutreten, um damit sich und das Opus zu charakterisieren (vgl. Kohelet). Unser Weiser nennt sich Elihu²⁾, Sohn des Barath'el³⁾, und befaßt darin die Summe seines Denkens und Sagens, daß Gott der gute Herr der Welt und des eigenen Lebens sei. Elihu schreibt etwas breit und selbstgefällig; doch darf das nicht etwa dem Charakter des Schriftstellers zugeschoben werden, es ist vielmehr als Manier jener Zeit, als Mode, zu verstehen; so hat damals jeder Weise gesprochen und geschrieben. Gegenüber dem gezierten und umständlichen Stil der ägyptischen Gelehrten, besonders von 1500 ab, die teilweise nur schrieben, um ihren Geistreichtum und ihre Kunst glänzen zu lassen, kann Elihu's Schriftchen immer noch als gute Probe alter Literatur gelten. Gewohnt im Kreise der Kollegen zu disputieren, betrachtet der weise Mann das Wechselgespräch Hiobs mit den Freunden als ein Redeturnier, in dem für und wider Gott gestritten

¹⁾ 33 ¹⁴l. josirennā vgl. Symmachus. ¹⁷l. mē'asōhū; I. jikhsäch. ²¹wörtlich „abgezehrt sind seine Gebeine, nicht wurden sie (ein solcher Zustand) je gesehen“.

²⁾ „Gott ist's.“ ³⁾ „Gott segnet.“ – Den Busiter nennt sich „Elihu“, wohl weil Us und Bus nächste Bruderstämme sind Gen. 22, 21.

wird. Die drei Freunde, die Anwälte der Gottes Sache, sind schimpflich zurückgewichen und Hiob steht trotzig, ungebrochen auf dem Kampfplatz. Da „entbrannte der Zorn Elihus, über Hiob ward er zornig und über die drei Freunde war er zornig“; wie ein tapferer Reder gerät der Zuschauer Elihu in Kampfeswut, denn das Redeturnier verleugnet, wie wir früher (S. 88) sahen, seine Herkunft aus dem wirklichen Heldenturnier nicht. Ehe der neue Kämpfer in die Arena eilt, stellt er sich erst verständlich dem zuschauenden Publikum vor, bittet seine Jugend zu entschuldigen und dem inneren Zwang, der ihn treibe, Rechnung zu tragen; sodann entwickelt er die Grundsätze edler Disputierkunst, denen er folgen will: er kämpft mit reinen Waffen, mit lauterer Gesinnung, aufrichtigen Worten und niemand zu Gefallen; „für niemand werde ich Partei ergreifen und keinem Menschen schmeicheln, leicht könnte mich sonst mein Schöpfer hinwegnehmen“. Nach dieser captatio benevolentiae geht er auf die Einzelheiten des Problems ein. Sorgfältig nimmt er die verschiedenen Punkte durch und zitiert die Kernworte Hiobs. Er schreitet nicht streng logisch vor, sondern wie in einem Kreis, der sich um das Zentrum (die Verteidigung Gottes) bewegt. Er bittet Hiob, ihm zu erwidern, wenn er könne; reiflich soll der Streitfall erwogen werden. Gerne würde er Hiob das Recht gönnen; indes ist er doch des eigenen Sieges zu sicher, denn er vertritt ja die unüberwindliche Sache Gottes, und er weiß, daß das dem Disput zuhörende Kollegium der Weisen ihm den Kranz geben wird.

Es drängt sich die Vermutung auf, daß die Gelehrten im späteren Judentum, vielleicht unter dem Einfluß griechischer Gewohnheit, öffentliche Wechselgespräche hatten, in denen sich eine gewisse Manier des Redens und darnach auch des Schreibens ausbildete. Wie die älteren Sophisten ist auch „Elihu“ von guter Art. Obwohl er gerne spricht und seine eigenen Ausführungen mit Zufriedenheit und Wohlgefallen liest, ist er nicht etwa bloß ein Schönredner, sondern er bringt Gedanken bei und es treibt ihn eine edle Sache; er will Gottes Ehre dienen und seine Mahnschrift klingt im didaktischen Hymnus auf den höchsten aus.

5. Selbstgefühl des Weisen. Interessant ist vor allem noch das Selbstgefühl des weisen Mannes, das sich in Elihu's Worten kundgibt. Der Gottesgelehrte, der Weisheitslehrer ist ein Mann aus einer anderen Sphäre, vom Geist Gottes inspiriert, ein gottbegnadeter Pneumatiker 32, 7f. 18f. 33, 4. Die Erfahrung des Alters macht es nicht, der Geist ist's: „ich dachte, das Alter solle reden, die Bejahrten sollen Kunde geben, aber der Geist erleuchtet die Menschen und die Anhauchung des Allmächtigen macht sie verständig.“ Die Weisheit ist ein freies Charisma; Elihu spürt die übernatürliche Kraft in sich und tritt mit diesem Bewußtsein als Autorität auf. Wie ein gottesfüllter Prophet fühlt er sich vom inneren Drang ergriffen, „ich bin voll von Worten, Geist drängt mich in meinem Innern, mein Inneres ist wie festverschlossener Wein, wie neue Schläuche, die plagen“. Dieses Selbstbewußtsein ist teils Manier, teils Erlebnis, es ist nicht bloße Überhebung, sondern entspricht der Schätzung des Gelehrtenstandes in jener Zeit; die Weisheitslehrer waren die höchsten Autoritäten, die Verwalter der heiligsten Güter im Volke, nur war freilich die Kraft des Geistes im Zeitalter der Weisen merklich geringer als in dem der Propheten. Aus seinem Selbstgefühl heraus beurteilt nun auch der Weise die Welt um sich her nach seiner eigenen Natur und betrachtet alles mit dem pädagogischen Augenglas. Fast naiv wird vor unsrem Weisheitslehrer die ganze Welt, das ganze Menschenleben als eine Schule angesehen; Gott ist der große „Lehrer“ (36, 22 35, 11), das Leiden ist ein hervorragendes Sach in dem erhabenen Unterricht dieses Meisters.

Wie es wahre und falsche Propheten gab, so gibt es jetzt wahre und falsche Weise. Dem pneumatisch frommen Weisen, der die Gottesfurcht lehrt, steht der falsche Weise, der „Eigenkluge“ (37, 24) gegenüber, der das Selbstvertrauen und die Menschenkraft verkündigt. „Hiob“ steht in bedenklcher Nähe der zweiten Gruppe, und es ist heilige Pflicht des gottgefälligen Lehrers, dem Volk, besonders wohl der werdenden Generation, das Auge zu öffnen und verderblichen Einfluß fernzuhalten. Der fromme Weise darf alter Autorität widersprechen, denn er ist vom Geist inspiriert; der „Eigenkluge“ darf es nicht, er ist ein Kritiker. Von diesen Weisheitslehrern werden wir beim Kapitel der Spruchweisheit noch mehr hören.

Sprüche der Weisen.

(Lebenskunde.)

Zur Einführung.

1. **Spruchdichtung der Völker.** Zu allen Zeiten und bei allen Völkern zeigt sich eine besondere Vorliebe für Spruchpoesie, die Neigung, moralische und allgemeinemenschliche Sätze zu erzieherischem Zweck in gewählter Form aufzustellen und zu einem Strauß zusammenzubinden. Uralte und neue Anthologien reihen sich aneinander wie eine fortlaufende Geschichte des menschlichen Geistes; blättert man in den ältesten Sammlungen, so staunt man über die Verwandtschaft und Gemeinsamkeit der menschlichen Art, liest man in denen, die unserer Zeit näher liegen, so erkennt man das sichere Fortschreiten und innere Wachstum des menschlichen Sinns.

Merkwürdig viel edle und tiefe Beobachtung ist schon in den ältesten uns erhaltenen Spruchsammlungen niedergelegt. So vor allem in den alten ägyptischen „Unterweisungen“. Wir hören hier, wie ein hoher Beamter unter dem Namen des Ptah-hotep an seinen Nachfolger Amt und Lebenserfahrung übergibt und ihn in der Form einzelner Sprüche zu Bescheidenheit, Gehorsam, Sittenstrenge, weiser Rede und Berufstreue im königlichen Dienst mahnt; wir besitzen die besonders wichtige Unterweisung des Ani, der seinem Sohn Chons-hotep in der gleichen Form kurzer Sprüche kultische Mahnungen, Warnung vor dem verführerischen Weib, Fürsorge für die toten Eltern und für das eigene Grab, Anstandsregeln, weise Rede, Pflege der alternden Mutter und anderes Allgemeinmenschliche ans Herz legt. Wir lesen in der Geschichte des „beredten Bauern“ mitten in seltsamer Erzählung Sprüche von bedeutender sittlicher Erkenntnis, vom Segen der Wahrheit, vom Fluch der Lüge, von der Freundlichkeit gegen den Nächsten; wir fühlen mit einem hochstehenden, am Lebensabend gebeugten Mann, der unter dem Namen des Königs Amen-em-het I in einem selbstbiographischen Lehrgedicht seinem Sohn und Nachfolger Lebenskunde und Warnung gibt, aufs eigne Leben, auf die bösen Erfahrungen in der Welt, die eigenen guten Bemühungen wehmütig zurückblickend. Diese uns erhaltenen Stücke stammen sämtlich mindestens aus der Zeit um 2000; der heutige Leser ist lebhaft bewegt von ihrer ausgedehnten Lebensweisheit und ihrer sittlichen Reife. Man darf vermuten, daß solche Spruchsammlungen und Spruchgedichte ursprünglich in der Tat für den individuellen Zweck, vom Vater für den Sohn, vom Minister für den Nachfolger (der vielleicht eben sein Sohn oder ein naher Verwandter war) geschrieben wurden, aus dem naheliegenden Bedürfnis heraus, die mühsam erworbene Lebens- und Berufserfahrung nicht verloren gehen zu lassen. Es sind Männer in hoher, weiter Stellung und von edler Art, die zu solchem Entschluß kamen. Später wurde dann diese Literatur in Ägypten im Schulunterricht verwendet; die alten Schriften der Lebensweisheit wurden Schulbücher („Unterweisungen“), aus denen die Schüler abschrieben, und zu den alten hinzu wurden neue ähnliche Unterweisungsschriften für den Zweck des Unterrichts verfertigt.

Dem alten babylonischen Kulturvolk ist bis jetzt auf diesem Gebiet noch nicht viel gefunden worden. Wir kennen eldiche Sprüche und Rätsel, die vielleicht in sehr alte Zeit zurückreichen; wie bei den biblischen Sprüchen werden bisweilen mit dem Bild der natürlichen Vorgänge geistige dargestellt; z. B.: „wenn das Saatkorn nicht gut ist, wird kein Keim hervorkommen.“ Außer diesen alten Sprüchen fand sich in der Bibliothek Asurbanipals ein schönes (fragmentarisches) Lehrgebieth, das in den religiösen und sittlichen Mahnungen eine edle Höhe erreicht; es mahnt u. a. zum rechten Verhalten gegen Freunde und gegen Bedürftige, zum freundlichen Reden über den Nächsten und stellt das sittliche Tun lebhaft unter den Gedanken der göttlichen Vergeltung.

Von diesen alten, wertvollen Dokumenten des menschlichen Geistes an begegnet uns immer wieder in der Weltbibliothek der Menschheit ein Bändchen Spruchweisheit. China hat seinen großen Weisheitslehrer und Staatsmann Laotze und seinen Kungfutze; in Hellas blühte die Sentenz- und Moraldichtung immer neu auf, von Hesiod bis auf die Florilegien der stoischen Volksethiker. Die griechische Sammlung des Theognis (6. Jahrh.) wie der indisch-tamulische Kural des Tiruvalluvar (vor 800 n. Chr.) berühren sich in Form und Gehalt wohl am nächsten mit der biblischen Spruchdichtung¹⁾. Die Neigung edler, hochstehender Männer, ihre Lebenserfahrungen den anderen zu nutz in goldenen Worten darzustellen, befandete sich weiterhin durch die Zeiten bis auf die Gegenwart; Goethe gibt diesem menschlichen und künstlerischen Bedürfnis Ausdruck und schreibt „auf das Leben bezügliche und vom Leben abgezogene Maximen und Sentenzen“²⁾; Rückert³⁾ knüpft seine Gnommen in kunstvoller Absicht an die alten Vorbilder an, und so haben wir in solchen Sprüchen unsrer gebildetsten Geister willkommene Gelegenheit, antike und heutige Lebensweisheit mit einander zu vergleichen.

2. **Biblische Spruchdichtung.** Die israelitisch-jüdische Spruchdichtung steht also in einem großen menschheitlichen Zusammenhang und gerade dieser Zweig des biblischen Schrifttums zeigt am meisten die Form des Allgemeinmenschlichen. Man darf nicht sagen, die israelitisch-jüdische Spruchdichtung sei ein Abseiter der ägyptisch-babylonischen; die bisherige Übersicht belehrt uns, daß Spruchdichtung von allen hochstehenden Völkern als spontanes und eigenstes Bedürfnis gepflegt wurde. Ein Teil der israelitischen Spruchdichtung stellt sich unter den Autornamen des Salomo, wie man in Ägypten die Namen alter Könige und Minister wählte, oder noch mehr wie in Hellas Äsop Autornamen für alle Fabeldichtung wurde. Die Anlehnung an Salomo hat natürlich ihren geschichtlichen Grund. Der feinsinnige Fürst, ein Gegenbild des staufischen Friedrich, vereinigte alles Wissen seiner Zeit; an seinem Hof gingen wohl die gebildeten Männer aus und ein und die Künste und Wissenschaften standen in der Sonne seiner Gunst. Vermuthlich kannte er die ältere orientalische Literatur und betätigte sich selbst als Schriftsteller, vielleicht auch in Niederschrift seiner reichen Lebenserfahrung. Die bewundernde Legende rühmt, daß „seine Weisheit größer war als die Weisheit aller Ostbewohner und alle Weisheit Ägyptens; er war weiser als alle Menschen, auch als Etan, Heman, Kalkol und Darda; er redete 3000 Sprüche und seiner Lieder waren 1005; er redete über die Bäume von der Zeder bis zum Njop, auch über die Tiere und über die Vögel, über das Gewürm und die Fische“. Ob von seinen Werken kleine Bruchstücke bis auf uns kamen, läßt sich schwer mehr entscheiden.

Auch ein späterer König, Hiskia, scheint Sinn für Literatur und für geistige Hebung des Volkes gehabt zu haben. Nach Spr. 25,1 beauftragte er eine Gruppe von gelehrten Männern, ein Spruchbuch zu schreiben; da Hiskia viel mit Jesaja verkehrte, darf dieses Unternehmen vielleicht mit auf prophetischen Einfluß zurückgeführt werden. Dieses hiskianische Spruchbuch besitzen wir wohl noch im Grundstock von Spr. 25—27. Im übrigen steht die uns erhaltene israelitisch-jüdische Spruchdichtung stark unter der

¹⁾ A. F. Cämmerer, Des Tiruvalluvar Gedichte u. Dentsprüche aus der tamulischen Sprache übersetzt 1803.

²⁾ Vgl. Ottiliens Tagebuch oder die volksmäßigeren Sprüche in „Sprichwörtlich“.

³⁾ Vgl. in der Weisheit des Brahmanen das Kapitel „Leben“ (400 zweizeilige Sprüche); „angereichte Perlen“ in den zahmen Xenien usw.

Nachwirkung der prophetischen Arbeit, so daß wir ihre Entstehung in spätere (exilisch-nachexilische) Jahrhunderte zu rücken haben. Das uns im Alten Testament überlieferte Buch der „Sprüche“ ist aus zahlreichen kleineren Sammlungen und sehr kleinen Publikationen zusammengesetzt. Sie sind verschieden in der dichterischen Form; die einen enthalten kurze einzelne Sprüche, die andern daneben auch pastorale Ansprachen, Lieder, längere didaktische Gedichte. Stark ist der Unterschied im ästhetischen Wert und im ethisch-religiösen Gehalt. Einige Sammlungen tragen den sachlichen Charakter der Beobachtung, andere sind in persönlicher Wärme mit der vertraulichen Anrede des Erziehers geschrieben. Die Spruchdichter sind nicht bloße Sammler, sondern Verfasser von Sprüchen; sie übernehmen wohl geflügelte Worte aus dem Volksmund, auch Sprüche von fremden Völkern und bauen sie nach Form und Geist um, das meiste stammt von ihnen selbst¹⁾. Wie die kleinen Sammlungen im Lauf der Jahrhunderte aneinander gerieten, können wir nicht mehr erkennen; zweifellos haben sie auch in sich allerlei Erweiterungen erfahren, wie die Septuaginta durch ihren Überschuß an Sprüchen über den hebräischen Text verrät. Daß wir die Verfasser der Büchlein nicht mehr kennen, ist nicht von ungefähr; denn die gemeinsame Lebenserfahrung, nicht die Eigenart des Menschen und des Dichters wiegt hier vor. Manche Verfasser benützten Pseudonyme, wie „Elihu“, „Lemuel“, „Agur, Sohn des Jafeth“²⁾.

Auch außerhalb des Alten Testaments blieben uns noch wertvolle jüdische Spruchbücher erhalten. Vorne an steht Jesus Sirach mit seinem großen Wert, dessen Text in der hebräischen Originalsprache uns in den letzten Jahren durch überaus glückliche Funde grobenteils wieder geschenkt wurde³⁾. Das Buch des hochstehenden, frommen und gebildeten Mannes, der um 200 v. Ch. wohl in Jerusalem lebte, enthält Sprüche, Hymnen, Selbstbiographisches, didaktische Lieder in bunter Reihe; es ist bei unserer Volke immer sehr beliebt gewesen, denn es vertritt eine gesunde, fromme Lebensweisheit auf der Grundlage einer theologischen und welterfahrenen Bildung. Der Enkel übergab das Buch der Diaspora in griechischer Sprache. Ungefähr aus der Zeit des Jesus Sirach stammen zwei pseudonyme Spruchschriften von jüdischen Verfassern; die eine trägt den Namen des kleinasiatischen Spruchdichters Phokylides, die andere den des attischen Sentenzdichters und Komikers Menander⁴⁾; sie stehen auf demselben geistigen Boden wie die biblische und sirazidische Spruchdichtung.

3. **Ästhetische Form der Sprüche.** Man ersieht aus dem Bisherigen deutlich, daß diese Spruchdichtung nicht der Volkspoesie, sondern der Kunstpoesie angehört. Das Volkspruchwort, das natürlich ebenso alt, wenn nicht älter ist, wächst man weiß nicht wo und wie aus dem Boden heraus; dabei bleibt das einzelne Spruchwort für sich als ästhetische Einheit. Volkspruchwörter gingen auch im alten Israel um: er hat mit dem Kalb eines andern gepflügt Ri. 14,18; vom Bösen kommt Böses 1. Sam. 24,14; wie die Mutter so die Tochter Ez. 16,44; die Väter haben saure Trauben gegessen, den Söhnen sind die Zähne davon stumpf geworden Jer. 31,29 Ez. 18,2 u. a.; in 1. Sam. 10,12 und 29,24 können wir verfolgen, wie aus einem geschichtlich individuellen Ereignis ein geflügeltes Volkswort (Saul unter den Propheten) wird. Solche Volkspruchwörter fliegen überall umher; manche der unstrigen scheinen aus dem Material der biblischen Spruchdichtung flüssig geworden zu sein („wer Pech angreift, befudelt sich“ u. a.). Wie groß gerade die Juden in dieser Gattung geistreicher, rätselnder, Innerliches mit Äußerlichem verhüllender Volkspruchpoesie waren, kann eine neuere Sammlung bagdabisch-jüdischer Sprüche zeigen (3. B.: den abgehauenen Arm bedeckt der Ärmel; er sieht die Wange und verliert das Kamel aus dem Auge; der Prügelstock stammt aus dem Paradies).

Spruchwort und Spruchdichtung haben mit einander gemein, daß sie das Er-

¹⁾ Vgl. Goethe's hübsches Wort über seine Sprüche am Schluß der Sammlung „Sprichwörtlich“.

²⁾ Lemuel Spr. 31,1 heißt nach Nöldke der „Gottgehörige“; Agur Spr. 30,1 wage ich nicht zu deuten; Sohn des Jafeth heißt wohl „Sohn des Gehorsams“.

³⁾ Vgl. Smend, die Weisheit des Jesus Sirach 1906.

⁴⁾ Vgl. Frankenberg, die Schrift des Menander in Zeitschr. für alttest. Wissensch. 1895, S. 226 ff.

gebnis vieler Beobachtungen bilden, erzieherischen Zweck haben und in plastischer, oft allegorischer Form die Lebenswahrheit aussprechen. Die uns erhaltenen biblischen Spruchsammlungen sind aber nicht etwa eine Sammlung von im Volk umlaufenden Sprichwörtern, sondern sie stammen, wie die der andern Völker, aus dem erfahrenen Geist hochgebildeter Männer, wie eines Ani, Laotze, Theognis, Jesus Sirach, Tiruvalluvar, Freidank, Goethe usw. Die ästhetische Einheit ist bei dieser kunstmäßigen Spruchdichtung nicht der einzelne Spruch, sondern die Summe, die Sammlung; die innere Einheit ist der hohe Geist des Verfassers, der sich in einzelnen Gedankenplättchen verteilt. Wahrscheinlich war der Volksspruch (Volkswitz, Volksrätsel) die literarisch ältere Form; der gelehrte, geistvolle Verfasser lehnt sich an sie an, nimmt wohl hier und da ein Volkswort auf und prägt seine Weisheit in ähnliche kleine Münzen aus; aber sowohl die dichterische Form wie der Inhalt ist gelehrter, abstrakter als beim Volkswort. Aus diesen Gründen hat die Spruchdichtung einen doppelten, einen zeitgeschichtlichen und einen zeitlosen Charakter; die einzelne Sammlung stammt von einer individuellen, geschichtlichen Schriftstellerpersönlichkeit und trägt sowohl das Gepräge einer bestimmten Zeit als auch den Stempel der allgemeinen menschlichen Natur.

Künstlerisch am glücklichsten, am volkstümlichsten spricht der geistvolle Beobachter, wenn er wie das Volkswort Innerliches und Äußerliches vergleicht, z. B. 1) S. 25, 25 Frisches Wasser für den Durstigen ist gute Bottschaft aus fernem Land. Oder:

S. 26, 25 Silberschaum auf Tonscherben geklebt: Schmeichlerlippen und böses Herz.

Die älteste Sammlung S. 25–27 ist voll von solchen Vergleichsprüchen (emblematischen Sprüchen). Die Vergleichung hat ein doppeltes Motiv. Sie will ein geistvolles Spiel sein, verhüllen, Rätsel aufgeben, und aus der Lust des Volkes an Rätseln sind solche Sprüche entstanden. „Was ist Wolken, Wind und doch kein Regen?“ Antwort: ein Großsprecher. Was sind Scherben mit Silber überklebt? Antwort: der lügnereische Schmeichler usw. Während das Rätsel keine andere Absicht hat, als zu unterhalten oder den Kopf zu üben, haben diese Sprüche meist zugleich erzieherischen Zweck; auch die Form dient diesem Zweck, denn worüber man nachdenken muß, das behält man tiefer. Das andere Motiv der Vergleichsprüche ist das Motiv des Enthüllens, der Veranschaulichung. Wie die Propheten das geistige Leben, das Seelische und Göttliche, durch Vergleiche aus dem Naturleben plastisch machten, so tun es auch diese Volkserzieher. Die ganze Sprache der Spruchdichtung ist eine parabolische Sprache, ihre Sätze sind verkürzte Vergleiche; vgl. S. 15, 19: „des Faulen Weg ist Dornestrüpp, des Fleißigen Weg ist ebene Straße“; „liebreiche Worte sind Honigwabe“, „fliehe vor der Sünde wie vor einer Schlange“ usw. usw. Wenn die Spruchdichter Glück, Segen, Erfolg beschreiben wollen, so sprechen sie von Paradies, Lebensbaum, Krone, Burg, Beute usw.; Unglück ist Grube, Tod, gewalttätige Menschen sind Mörder, die Blut vergießen, Krieg führen, hilfreiche Freunde sind Lebensretter und dergleichen.

Aus dem Rätselspruch geht auch die allegorische Rede hervor. Man sagt einen äußeren Vorgang und meint einen innerlichen (vgl. unser: der Krug geht so lange zum Wasser bis er zerbricht; oder S. 14, 4: ohne Ochsen gibt es kein Korn; JS. 36, 23: jede Speise ist der Magen, aber die eine schmeckt besser als die andere, u. v. a.); manche der allegorischen Sprüche werden von den gelehrten Verfassern aus dem Volksmund übernommen worden sein. Zeigten die Spruchdichter beim parabolischen Spruch ihre plastische Kraft, so hier vor allem ihren Geistreichtum, und es ist interessant, den mehr formalen Geistreichtum der alten Spruchdichter mit dem mehr inhaltlichen der heutigen zu vergleichen. Die allegorischen Sprüche haben teilweise natürlichen und geistigen Sinn, teilweise mehrfache geistige Deutung, manchmal sind sie für uns nicht mehr verständlich. Nicht selten schreibt der Pädagog eine Anwendung dazu, vgl. JS. 13, 1:

wer Pech angreift, dem klebt's an der Hand,
wer mit Spöttern umgeht, zieht ihre Art an.

1) S. = Sprüche; JS. = Jesus Sirach.

Infolge dieser Neigung des Vergleichens und Verhüllens heißen die Sprüche mäschal (Gleichnispruch) oder chidā (Geheimspruch); später erhielten diese Namen ganz allgemeine Bedeutung.

Der Spruch gibt sich entweder als Aussage oder Ermahnung („Du“ „Ihr“); die Aussage ist entweder bloße Betrachtung oder in ermahrender Absicht gesprochen. In der äußeren Form verwenden die Spruchdichter verschiedene Stilgattungen der Spruchpoesie. Meist kommt der kurze schlagende zweizeilige Spruch dran. Jeder Zweizeiler bildet für sich einen selbständigen, abgerundeten Gedanken. Im Inhalt der beiden Zeilen herrscht dabei große Verschiedenheit. Beim Vergleich enthält die eine Zeile das Bild, die andere den verglichenen Gegenstand, sozusagen die „Unterschrift des Bildes“. Häufig sind die antithetischen Sprüche, wobei z. B. die eine Zeile das weiße, die zweite das törichte Verhalten beschreibt. Oder wiederholt die zweite Zeile den Gedanken der ersten, manchmal in steigender Wendung, oder steigen die zwei Zeilen nach dem Schema a minori ad majus auf; oder werden zwei Lebenslagen verglichen, wobei in der zweiten Zeile die glücklichere gepriesen wird. Der knappe Zweizeiler wird hier und da zum mehrzeiligen Spruch ausgedehnt, auch schon in der ältesten Sammlung; zwei Zeilen z. B. enthalten den Vergleich, zwei Zeilen die Anwendung; oder: zwei Zeilen die Ermahnung, zwei Zeilen die Begründung (den Hinweis auf die Vergeltung und dgl.); oder wird eine kleine Spruchgeschichte wie ein Gleichnis aus der Erfahrung erzählt, oder steigert sich der Vergleich verschiedener Lebenslagen zum Preis der glücklichsten (vgl. JS. 48,18–26). Die Spruchperlen werden (vgl. Rüdert's „Angereichte Perlen“) ohne Disposition, höchstens zuweilen nach der Assoziation aneinandergesetzt, während in anderen Sammlungen (Tiruvalluvar, Freidank, auch Theognis und Hesiod) Ordnung angestrebt wird.

Eine besondere Form vertreten die bei allen Völkern beliebten, mehr kunstvollen als künstlerischen Zahlensprüche. Auch sie erscheinen in verschiedener Gestalt. Entweder stellt der Dichter eine gleiche Anzahl von Dingen und Personen unter das gemeinsame Prädikat und verbindet sie so miteinander, vgl. z. B. JS. 25,1 f.:

Drei Dinge lieb ich, sie gefallen Gott und den Menschen:

Eintracht der Brüder, Freundschaft der Freunde, daß Mann und Weib sich vertragen.

Drei Arten haß ich, es tut mir weh, daß sie leben:

den hochmütigen Armen, den geizigen Reichen, den tollen unsittlichen Greis.

Vgl. noch S. 30,24–28. Oder fügt der Dichter zur Belebung eine Steigerung ein, von zwei auf drei, von drei auf vier: „drei werden nicht satt, vier haben nicht genug“; „drei Dinge sind mir zu hoch, vier verstehe ich nicht“, „neun preise ich glücklich, zehn rühme ich mit meiner Zunge“, „über Zwei bin ich betrübt, über einen Dritten zürne ich sehr“, wobei nicht 3 und 4, 9 und 10, 2 und 3, sondern 4 bezw. 10 und 3 Dinge erwähnt werden und vielleicht das letzte einen Hauptton haben soll, vgl. S. 30,15f.; 18f.; 21–23; 29–31 JS. 25,7–10 26,5; 28. Auch die Propheten benutzten zuweilen diese allemnach beliebte Form des Ausdrucks, teilweise in verkürzter Gestalt (Hos. 6,2 Am. 1,3 ff.). Sie hat ihren Ursprung sicherlich gleichfalls im Rätsel; man muß sich die Frage denken: welche drei werden nicht satt usw. Gerne singt man im Volk auch die Zahlenslieder, wie die heutigen Juden am Schluß des Passahabends eines singen (eins ist Gott, zwei sind die Gesetzestafeln, drei die Erzväter, bis dreizehn); auch Koseger gibt im „Gottsucher“ ein Beispiel dafür.

Neben dieser zwei- oder mehrzeiligen Spruchform bildete die lehrhafte Poesie auch ausführliche didaktische Lieder aus, von denen wir in Spr., Jesus Sirach und auch in den Psalmen Beispiele haben; sie werden gleichfalls mäschal oder chidā genannt und enthalten sittliche Mahnungen, Einladungen an die Jugend, Unterricht über Gott in der Natur, theologische Probleme u. a. Sprüche und Lieder gehen in rhythmischer Gewandung, doch ohne strenges Gesetz einher. Musterform des Zweizeilerspruchs ist wohl die metrische Gleichmäßigkeit der zwei Zeilen (mit je drei oder je vier Hebungen), im Unterschied z. B. von der griechischen Gnomendichtung, die, gleichfalls auf dem Zweizeilersystem ruhend, als Abart der elegischen Dichtung das hegametrisch-pentametrische Distichon benützt.

4. **Entwicklungslinien der Spruchdichtung.** Nebeneinander enthalten unsere

Sammlungen bestimmte Regeln und allgemeine Grundsätze in bunter Folge. Dieses Nebeneinander läßt den Fortschritt des denkenden Geistes und der technischen Übung erkennen. Das Frühere sind die einzelnen Beobachtungen und Regeln; ihre Fülle wird zu einer kleinen Anzahl von Maximen zusammengezogen. Die belehrende Weisheit sucht im Fortschritt der Erkenntnis nicht mehr: bloß die Handlungen, sondern den Charakter zu bilden, nicht bloß die Äste zu reinigen, sondern den Baum in gesunden Boden einzusetzen. Überall in der Spruchdichtung bemerken wir drum diese zentralisierende und verinnerlichende Richtung. Phothylides und Theognis formen die Maxime: „in der Gerechtigkeit ist alle Tugend (Tüchtigkeit) beschlossen“; der jüdische Lehrer sagt: „das Böse meiden, das ist Verstand“, oder: „tu nichts Böses, so trifft dich nichts Böses“. Aus der Spruchmaxime endlich wird die Spruchweisheit; man fängt an, die Grundlagen des Lebens, einheitliche Charakterbilder, geschichtliche Typen, das Gesamte des Menschen, die göttliche Weltregierung zu überdenken und darzustellen. Später werden dann ausführliche theologische Traktate geschrieben.¹⁾

Mertwürdiger noch ist ein Nebeneinander im Geist der Spruchdichtung. Friedlich gesellen sich in unseren Sammlungen die profanen Klugheitsregeln, oft Klugheitsregeln der äußerlichsten und kleinsten Art, und die sittlich-religiösen Mahnungen zusammen und da und dort stehen die erraticen Blöcke einer ganz realistischen Lebensbetrachtung. Der Weise weiß, wie das Leben ist: „schlecht! schlecht! sagt man, wenn man kauft; geht man weg, dann brüestet man sich“ (S. 20,14); „ein naher Nachbar ist mehr wert als ein ferner Bruder“ (S. 27,10). Er macht kein Hehl daraus, daß Geld die Welt regiert: „der Reiche hat viele Freunde, den Armen mag der eigene Bruder nicht leiden“ (S. 14,20). Der Meister führt den Lernenden in zwei Gebiete ein, in das der nüchternen, welterfahrenen Klugheit mit dem obersten Prinzip des gesunden Verstandes und in das der religiösen Sittlichkeit mit dem Prinzip der Gottesfurcht. Weltliche und geistliche Betrachtung gehen zusammen; die irdischen Güter erscheinen als Preis des eigenen Fleißes, als Erfolg der Klugheit, wie als göttliche Bestimmung und als göttlicher Lohn; der Weise empfiehlt daher einmal Klugheit, ein andermal warnt er vor allzuviel Mühe und mahnt zur Frömmigkeit und zum Gehesgehorsam. Dieses Nebeneinander findet sich bei den übrigen antiken Spruchdichtungen ganz ähnlich. Die ägyptisch-babylonischen Weisen verstärken ihre Mahnung sowohl mit dem Hinweis auf die natürlichen Folgen als auf die göttliche Vergeltung. Das babylonische Lehrgebicht rät:

Verleumde nicht, rede freundlich,
Böses sprich nicht aus, sage Gutes,
wer da verleumdet, Böses redend,
dem wird Schamajah²⁾ zum Entgelt dafür das Haupt . . .

Mach deinen Mund nicht weit auf, bewahre deine Lippen,
in übermütiger Stimmung (?) führe nicht allein das Wort (?):
sonst mußt du flugs, was du gesprochen, wieder zurücknehmen
und mußt durch Stillchweigen deinen Geist betrüben (?³⁾)

In den ägyptischen Sprüchen des Ptah-hotep überwiegt die rationale Betrachtung: „Leben, Heil und Gesundheit ist des Menschen Herz.“ „Wie schön ist es, wenn ein Sohn annimmt, was sein Vater sagt; ihm wird dafür ein hohes Alter zu teil werden.“ „Wenn der Sohn eines Mannes annimmt, was sein Vater sagt, dann wird keiner seiner Pläne fehlschlagen.“ In den Sprüchen des Bauern heißt es: „es gibt keinen Freund für den der taub gegen die Wahrheit ist, keinen frohen Tag für den Habgierigen.“⁴⁾ Ani wiederum warnt vor dem Vererb und vor der göttlichen Strafe; mit der Buhlerin sich einzulassen, bringt großen Schaden und ist eine Todsünde, die alternde Mutter soll der Sohn pflegen, damit sie ihn nicht tadle und nicht ihre

¹⁾ Vgl. das sog. 4. Makkabäerbuch, geschrieben um die Zeit Jesu, über die fromme Vernunft als Herrin der Begierden; dann Philo.

²⁾ Der Sonnengott als Richter, wie häufig in der babylonischen Literatur.

³⁾ Übersetzt nach Ungnad in Greßmann, altoriental. Texte und Bilder.

⁴⁾ Übersetzt nach Ranke in Greßmann, altoriental. Texte und Bilder.

Hände zu Gott erhebe und er ihr Geschrei höre. Auch Hesiod, Theognis, Tiruvalluvar vereinigen weltliche und überweltliche Betrachtung, sittlich-religiöse Grundsätze und praktisch nüchterne Regeln volkstümlicher Klugheit. Nur der wird reich, sagt z. B. Theognis, dem es von Gott bestimmt ist und der sich redlich darum bemüht; Tiruvalluvar prägt das einermal die Maxime: „kurz allen denen, die in der Betrachtung und im Umgang mit Gott verbleiben, wird alles glücklich von staten gehen“, ein andermal gibt er den Rat: „wer mit Überlegung handelt, hat die Gewähr, daß alles wohl gelingen wird.“

Diese beiden Lebensanschauungen, die weltlich rationale und die religiöse, bestehen nebeneinander zu Recht: wie oft fällt im Leben Klugheit und Frömmigkeit zusammen und ist das sittlich fromme Verhalten zugleich auch das vernünftigste. Im Großen und Ganzen haben die jüdischen Führer immer energischer der Weisheitslehre den religiösen Stempel aufgedrückt. Die älteste Sammlung (Spr. 25–27) ist im wesentlichen ein Niederschlag der praktischen Lebensklugheit, für Jesus Sirach dagegen fallen Weisheit und Gottesfurcht in eins zusammen; das sind die Pole der Entwicklung. In älterer Zeit redet man von „weise“ und „töricht“ im profanen Sinn; mehr und mehr bekommen diese Worte religiös-sittlichen Ton, die Spruchliteratur führt sie weiter, aber jetzt gleichbedeutend mit „fromm“ und „gottlos“; Kern der Unterweisung wird statt der Vernunft die Gottesfurcht und der Gehorsam gegen das Gebot. In dessen lassen die Weisen auch fortan der Weltklugheit ihr Recht. Schon diese alten Lehrer empfanden, daß religiöse Worte, besonders im Jugendunterricht, sich viel rascher abgreifen als profane; drum wollten sie nicht immer von Gottesfurcht und göttlichem Lohn sprechen, sondern ebenso von dem inneren Sinn und dem äußeren Gewinn eines vernunftgemäßen Wandels, wollten sie doch die jungen Leute nicht bloß zu frommen Charakteren, sondern zugleich zu Berufstüchtigkeit und weltmännischem Geschick erziehen.

5. **Pädagogischer Zweck der Spruchdichtung.** Die Lebenskundigen Meister schrieben ihre Sprüche und Gedichte auf, um der Familie oder dem weiteren Kreis ihre Erfahrung zu erhalten. Dann wurden die Spruchsammlungen auch in Israel, vermutlich ähnlich wie in Ägypten, für den Zweck der Erziehung der heranwachsenden Generation verwendet, teilweise geradezu in dieser Absicht verfaßt. Das ist der Zweck der Sprüche (S. 1, 2–6):

- ²daß man Weisheit gewinne und Charakter,
- ³geschult werde in der Erfahrung,
- ⁴daß die Anfänger Anstand üben,
- ⁵daß man Gleichnis und Sinnspruch verstehe,

- verständlich zu reden wisse,
- was recht sei, recht schaffen, ehrlich,
- die Jugend Lebenskunst lerne,
- die tiefen Worte der Weisen ¹⁾

Der Unterricht soll nicht in erster Linie Wissensstoff beibringen, sondern den Charakter bilden und für die Welt tüchtig machen; er will den Lernbegierigen zeigen, wie man ein glückliches Leben im Wohlgefallen Gottes und der Menschen finden könne. **Spruchdichtung ist Lebensstunde**; infolgedessen umfaßt sie das weite Gebiet des gesamten Menschenlebens und berückichtigt in ihren Mahnungen und Betrachtungen die verschiedensten sozialen Stellungen. So bietet sie einen Kodex des Anstandes und geht an dem Kapitel des gesellschaftlichen Benehmens nicht vorüber; sie empfiehlt gesunde, vernünftige Lebenshaltung und gibt für alle irdischen Verhältnisse, mit besonderer Rücksicht auf städtisches Leben, klugen Rat; sie stellt endlich hohe sittlich-religiöse Grundsätze auf. Charakteristisch ist die aristokratische Haltung; „weise“, „fromm“, „edel“ („gebildet“) sind Wechselbegriffe; die Zöglinge entstammten ja wohl meist den sozial höher stehenden Klassen oder wollten sie in diese aufsteigen. Die Aussprüche der Meister beruhen auf eindringender Menschenkenntnis und auf feiner Naturbeobachtung; die emsige Ameise und so vieles andere findet pädagogische Erwähnung; so regt der Unterricht den Schüler gleichzeitig zur Erforschung der Um- und Mitwelt an: mores corrigit, naturam docet. In allen diesen Dingen zeigt die israelitisch-jüdische Spruchweisheit weitgehende Verwandtschaft mit der der übrigen Völker. Im Augenblick scheint es mir wichtiger zu sein, die Verwandtschaft zu betonen, als die

¹⁾ D. 5 gehört nicht in den ursprünglichen Zusammenhang.

genugsam feststehende Tatsache zu wiederholen, daß die biblische Spruchdichtung in ihren Höhenlagen am geschlossensten und reinsten die Charakterbildung und Lebenshaltung als sittlich-religiöse Sache verkündigt hat.

6. Die Weisheitsschulen. Weisheitsschulen können wir erst in der späteren Zeit des jüdischen Volkes sicher feststellen, aber in ihrer Vorgeschichte reichen sie in hohes Altertum zurück. Auch hier geben die ägyptischen Nachrichten das deutlichste Bild. Schon im dritten Jahrtausend finden wir in Ägypten Schreiber Schulen. Wer irgend einen Beamtenberuf ergreifen und der gebildeten, regierenden Klasse angehören wollte, widmete sich der Wissenschaft und ging in die Schule. Zweck des Unterrichts war in erster Linie die Berufslaufbahn, Nebenzweck die Ausbildung des Menschen, denn durch ein gebildetes Benehmen kam man vorwärts. In der ältesten Zeit Ägyptens bestand nur eine Hofschule, später besaß jede Verwaltung ihre Anstalt; Lehrer waren die Beamten, die für den Zweig ihrer Verwaltung Nachwuchs heranzogen. Als Unterrichtsmittel dienten Bücher teils gleichgiltigen teils sittlichen Inhalts (die in Nr. 1 erwähnten „Unterweisungen“); aus ihnen lernten die Schüler Schreibkunst, Stilkunde, Lebenskunst, Charakterbildung, wie man in Griechenland neben Homer den Sittenlehrer Hesiod dem Unterricht der Jugend zu Grunde legte. Aus den Schulen, in denen hochgeborene und einfache Jünglinge nebeneinandersaßen, gingen Männer verschiedenster Größe hervor, vom untergeordneten Beamten bis zu solchen dominierenden „Schreibern“, für die die ausdrucksvolle Porträtmalerei des sitzenden Schreibergelehrten (Ministers?) aus dem alten ägyptischen Reich als hervorragendstes und bekanntestes Beispiel dienen mag¹⁾.

Die Annahme ist gewiß erlaubt, daß es auch im alten Israel eine solche Schreiber Schule gab, in der die jungen Beamten und sonstige Freunde der Bildung vorbereitet wurden. Bestimmte Nachrichten fehlen darüber, aber wir sind über die kulturgeschichtlichen Verhältnisse Israels überhaupt sehr dürftig unterrichtet, und es liegt in der Natur der Dinge, daß es solche Bildungsstätten gab²⁾. Auch hier gingen die verschiedensten Arten von „Schreibern“ (söfer³⁾) aus der Schule hervor; Minister, darunter der Schreiberminister, der die Korrespondenz führte, Dorfsschreiber, hochgebildete Schriftsteller, Politiker. Zur Zeit der Propheten sind es neben den Priestern und den volkstümlichen Nabis die „Weisen“, d. h. die Staatsmänner und Politiker, die durch ihre auf weltliche Grundsätze gebaute Politik den großen Vertretern der Religion viel zu schaffen machten (Jer. 8, 8 18, 18).

Neben diese Berufsschulen (oder allmählich an ihre Stelle) tritt nun aber im jüdischen Volk, entsprechend der geistlichen Eigenart dieses Volkes, eine geistliche Schule; man darf vermuten, daß sie der alten Berufsschule nachgestaltet wurde. Mehr und mehr scheint es Sitte geworden zu sein, daß einzelne Männer sich auch um den religiös-sittlichen Kenntnisstand und um die innerliche Erziehung ihrer Volksglieder bemühten. Die länger wirkenden Propheten, wie Jesaja und Jeremia, noch ausgesprochener Ezechiel, arbeiteten zugleich als geistliche Erzieher; sie sammelten eine Schar von Schülern um sich, die sie über Gott und das richtige Leben unterrichteten (vgl. Jes. 8, 16–18). In den babylonisch-jüdischen Dorfgemeinden des Exils, die wir uns als geistlich organisierte Gemeinden, etwa wie die Tempelgemeinden in Palästina oder wie die Orte der Brüdergemeinde, vorstellen müssen, wurden unter

¹⁾ Die Weisen Ägyptens sind aus der Joseph-Geschichte bekannt (Gen 41, 8). In Babylonien war der Gelehrtenstand besonders mit den Tempeln verbunden; die Tempelschulen waren eine Art Hofschulen (z. B. „das Haus des Gesetzes“ in Esjda am Tempel Nebos, des Schreiber-gottes); die Gelehrten der Tempel hießen šapiri (= hebr. söferim).

²⁾ Vgl. 2. Sam. 1, 18 vom Klagelied Davids: „David sagte, man solle es die Söhne Judas lehren; es steht aufgezeichnet im Buch des Wäders.“ Aus Jer. 5, 4 f. scheint hervorzugehen, daß die Gebildeten im Gejeb (in der „Erkenntnis des Weges Jahves“ und im „Recht Gottes“) unterrichtet wurden. Die jüdische Stadt Kirjat Sefer war wohl die alte Zwischenhandelsstadt des ägyptischen Papierhandels wie Byblos in Phönicien.

³⁾ Das hebr. söfer umfaßt verschiedene Wörter der Schulbildung: „schreiben“, „zählen“, „erzählen“; söfer ist der Schreiber und der, der alle diese Schullünste beherrscht, der Gebildete, der Kundige.

Führung Ezechiels die prophetischen Ideale in die Wirklichkeit eingeführt, mit dem Zweck, das Reich Gottes auf Erden vorzubereiten. Es währte nicht lange, so wurde auch ein Buch neuherausgegeben, das wir die alttestamentliche „Ethik“ nennen können (5. Buch Mose), in verschiedenen Stufen entstanden, geschrieben von geistlichen Volkserziehern, enthaltend pädagogische Ansprachen, sittliche Grundsätze und Mahnungen, bürgerliche Gesetze u. a.

Nachdem nun durch die Wirksamkeit der Propheten und durch die Männer der deuteronomischen Gruppe eine klare Ethik geschaffen war und in vorhandenen Schriften sachliche Unterweisungsbücher gegeben waren, und nachdem die kulturellen Verhältnisse soweit sich entwickelt hatten, konnte die geistliche Erziehung des Volkes, besonders der jungen Leute systematisch betrieben werden. So bildete sich wohl vom 5. Jahrhundert ab in der jüdischen Gemeinde in Palästina die geistliche Weisheitsschule aus, in der die jungen Leute herangezogen wurden. Während die alten Berufsschulen für die Berufslaufbahn vorbereitet und vorwiegend weltliche Bildung getrieben hatten, diente diese Schule in erster Linie der religiös-sittlichen Charakterpflege, aber sie umfaßte zugleich das ganze Gebiet des menschlichen Verhaltens. Die jungen Männer wurden in der Religion der Väter und in der Ethik des Gesetzes unterrichtet; Unterrichtsbuch war die heilige Schrift, „die Bibel wurde zur Bibel“. Für den Zweck dieser Unterweisung wurden aber noch weitere Schriften, eben die Spruchbücher, verfaßt, jedenfalls jetzt fleißig verwendet. Neben Religion und Sittlichkeit wurde die Sitte gepflegt; die junge Generation erfuhr in der Schule, was seit alter Zeit zum guten Benehmen gehöre und den Verkehr mit den Mitmenschen angenehm mache.

7. Die Weisheitslehrer. Die Lehrer der geistlichen Schule waren die „Weisen“ und es bildete sich jetzt im Judentum ein besonderer Stand von geistlichen Männern aus, die wir uns als öffentliche Religions- und Sittenlehrer und Volkserzieher vorstellen dürfen. Theologen im engeren Sinne des Wortes sind sie noch nicht; ihr Gebiet umfaßt neben dem religiösen Zentrum auch das weltliche Wissen. Im Laufe der Jahrzehnte grenzte sich nun der Stand dieser Gelehrten genau ab und wird ein ebenso erkennbarer Stand wie der der Handwerker oder der technischen Künstler, hat seine ausgesprochene Berufsarbeit und seine spezielle Vorbildung für diese. Ihr Studierbuch war die heilige Schrift, Gesetz und Propheten, und da die Verkehrssprache immer mehr von der heiligen Sprache abwich, mußten die gelehrten Herren sich mit dem Verständnis und der Auslegung des Textes befassen. Doch war die Bibel nicht die einzige Quelle ihres Wissens. Es sammelte sich eine Tradition der Weisen, der werdende Lehrer hatte selbst die Schule eines tüchtigen Weisen, vielleicht des eigenen Vaters genossen; das Kapital von Lebenserfahrung und Bibelwissenschaft wurde nicht immer wieder neu erworben, sondern vererbt. Außerdem aber war doch jeder Lehrer sich bewußt, eine eigene Gabe bekommen zu haben, und die Kandidaten des Lehramts suchten durch Reisen, durch Anknüpfung mit anderen Gelehrten, wohl auch den auswärtigen Berühmtheiten, auch durch Studium der Natur ihren Geist zu schärfen und ihren Blick zu weiten.

Manche der Weisen gingen aus der heimatlichen Enge dauernd in die große Welt über und lebten in der Nähe und im Dienst gebildeter Fürstenhöfe. Die meisten aber werden ihre Weisheit im eigenen Land nutzbar gemacht haben. In den heimatlichen Beruf tretend, suchten die Weisen vor allem die Jugend an sich zu ziehen. Sie verfolgten dabei den allgemeinen Zweck, das Volk innerlich zu heben und die jungen Leute für das Leben brauchbar zu machen, wie den besonderen, gelehrten Nachwuchs heranzubilden. Sie unterrichteten in Lehrhäusern und jeder hatte seinen eigenen Schülertreis. Die Art des Vortrags war nicht die der längeren philosophischen Rede, sondern der praktischen Exegese und Spruchbehandlung; Beispiele aus der Erfahrung, aus der heiligen Geschichte und dem göttlichen Naturwalten veranschaulichten und festigten die sittlichen Grundsätze.

Aber die Tätigkeit dieser geistlichen Gelehrten reichte weit über die Jugend hinaus; sie hatten einen hervorragenden Beruf in der religiösen Versammlung. Die Juden übten ja ihren Gottesdienst nicht bloß im Tempel, sondern die fromme Gemeinde kam unter sich in Anbetung und Betrachtung zusammen. Hier, in der

Synagoge, wurde durch die Lehrer das Gesetz verlesen und gepredigt; die Sprecher erzählten von den gnädigen Führungen Gottes und sammelten die Gemüter im liturgischen und freien Gebet; in lebhaftem Disput¹⁾ verwickelten sich die Gelehrten vor der zuhörenden Gemeinde in die religiösen Probleme. Die fromme Gewohnheit der Gemeindegemeinschaft hat sich aus zaghaften Anfängen zu einer so festen Einrichtung entwickelt, daß die christliche Kirche sie nur übernehmen durfte. Mitunter scheinen die Weisheitslehrer auch als Volksprediger in open-air-meetings, „auf den Gassen und Märkten“ gesprochen zu haben, um den großen Haufen zu erreichen.

Vermutlich haben sich zunächst meist Söhne der sozial höheren Kreise zu dem erhabenen Beruf des Weisheitslehrers gewendet. Die gute Herkunft, die umfassende Bildung, das kluge, weltferne Benehmen verschafften den weisen Männern auch außerhalb ihres engeren Berufes und außerhalb der frommen Gemeinde eine angesehene Vertrauensstellung. Sie wurden von den Mitbürgern in den verschiedensten Dingen um Rat gefragt; auch im öffentlichen, bürgerlichen und politischen Leben brauchte man diese gesetzeskundigen, erfahrenen Männer als Richter, Schiedsmänner, Sprecher und Gesandte; überall nahmen die geistlichen Herren auch an der öffentlichen Gemeindeleitung teil. Philo von Alexandrien ist das leuchtendste Beispiel dafür, wie solche Gelehrte von dem Vertrauen der Gemeinde zur Führung entscheidender Gesandtschaften an die Weltmacht gewählt wurden. Die „Weisen“ vertraten die feine Bildung ihrer Zeit, verbunden mit dem frommen Geist ihrer Religion; es ist ein hervorragender Zug dieses jüdischen „Schriftgelehrtentums“, daß es sich nicht in nationaler Sonderart und in enger Frömmigkeit abschloß, sondern daß ihm für seinen hohen Führerberuf der weiteste Gesichtskreis eben groß genug war. So haben diese Weisen wohl auch durch lebhaften Verkehr am Austausch der internationalen Gelehrsamkeit teilgenommen.

Der hohen Stellung in Welt und Gemeinde entsprach ein sehr energisches Standes- und Berufsbewußtsein, wie wir es schon an „Elihu“ kennen lernten. Da die weisen Erzieher es vorwiegend mit der Jugend und mit Unerfahrenen zu tun hatten, sind sie überall die Überlegenen. Dem Handwerker gegenüber fühlt sich der Gelehrte als der Mann des Geistes, dem Priester gegenüber als der Träger des freien Berufs. In der Tat waren die „Weisen“ durch etliche Jahrhunderte hindurch die ersten Männer der jüdischen Gemeinde und ihre Wirkung für das religiös-sittliche Leben muß hoch angeschlagen werden. Sie trugen das Erbe der Propheten weiter von Generation zu Generation und formten die religiöse Ethik in greifbar feste Gestalt; den Propheten war es in ihrer gigantischen Art nicht gegeben, an das Volk heranzukommen, diesen Epigonen ist es gelungen; sie sammelten eine Gemeinde von sittlich tüchtigen, religiös gesinnten Menschen und wußten dem Ideal des ernststen Lebens auch in der Welt Achtung zu verschaffen; indem sie die heiligen Schriften studierten, erhielten sie die Schätze der Vergangenheit und sie selbst vermehrten die religiöse Literatur des Volkes um manches bekannte und unbekannte Stück, denn das Bucherschreiben war schon damals recht im Schwang. Natürlich umfaßte der Stand der Weisheitslehrer eine bunte Menge der verschiedensten Persönlichkeiten, vom einfachsten Pädagogen bis zum gebildetsten Gelehrten und Schriftsteller, vom nüchternen Rationalisten bis zum schöpferischen religiösen Führer.

Die Blütezeit des Standes währte ungefähr durch die Zeit von 400 bis 150. An der Spitze der Periode steht der größte Name: Esra, der „Schreiber“, der die fromme Gemeinde schuf, den Gottesdienst sicherstellte, das ganze Volksleben leitete, die heiligen Schriften sammelte. Aus der späteren Zeit ragt Jesus Sirach hervor; in ausgezeichneter Weise vereinigt er Frömmigkeit und Weltblick, Bildung und Glaube; durch seine praktische, optimistische und rationale Art war er ein wirksamer Pädagog, zugleich ein prächtiger Volksschriftsteller; er übte gewiß auf seine Zeit einen starken Einfluß als Lehrer und religiöser Führer aus und stand in hoher Vertrauensstellung. Am Anfang gingen die Weisheitslehrer mit den Priestern zusammen, mit denen sie das gemeinsame Bestreben der Gesetzespflege und der Volksleitung verband. Aber

¹⁾ Vgl. bei Elihu S. 94.

rasch und mächtig wuchs der Stand der Weisen in der Gunst des Volkes über den der Priester hinaus; der Priester war an die Scholle gebunden, der Gelehrte kannte die Welt, das Priesteramt war Familienbesitz, Geistlicher konnte werden, wer Lust und Gabe hatte, der Priester beherrschte die Laien, der Lehrer suchte sie selbständig und frei zu machen, die neue Institution der Synagoge überstrahlte an Lebenswärme den Tempeldienst, bei dem das Gemeindeglied doch keinen mittägigen Anteil hatte, das Wort wirkte kräftiger als die Zeremonie. Die Gelehrten unserer Periode scheinen aber immer in freundlicher Fühlung mit der Priesterschaft geblieben zu sein.

Später freilich verbreitete sich der Stand der Weisen, er drang allmählich in die sozial tieferen Schichten; mit dem äußeren Abstieg verband sich ein innerer, der Gesichtskreis verengerte sich; im Kampf gegen das griechisch-hellenistische Wesen schloß man sich von der größeren Welt ab, so gingen Bildung und Weiterföhrung verloren. Die Behandlung des Unterrichtsstoffes und die Leitung der frommen Gemeinde wurden einseitig und engherzig, der geschriebene Buchstabe überwachte den Geist; aus den Weisheitslehrern wurden die „Schriftgelehrten“, wie sie das Neue Testament zeichnet und wie sie, abgesehen von bedeutsamen Ausnahmen, als Gesamtheit wirklich waren. Infolge der Abkehr von der Außenwelt und aus Mangel an originaler Begabung hingen sie sich an die geschriebene Offenbarung und mußten sich damit begnügen, diese in kleine Maßstäbe zu zerspalten und das tägliche Leben darnach abzumessen. So wurde Jesus trotz aller Berührung mit diesen öffentlichen Lehrern doch vom Volk mit allem Grund als etwas völlig Neues, überwältigendes empfunden (Matth. 7, 28 f.) und wandte er sich selbst von den „Weisen“ zu den Unmündigen. Verflachte sich der Stand der „Weisen“ in der Fortsetzung der Rabbinen, so verengerte und vertiefte er sich in einem anderen Zweig, in den merkwürdigen Apokalyptikern, in denen religiöse Kraft, spekulativer Tief Sinn und Unvernunft in eigenartigster Weise gemischt waren. Von beiden Ausläufern können wir hier beim Kapitel der Spruchdichtung abhehen, deren Blüte mit der Blüte des Standes der Weisheitslehrer zusammenfällt.

8. Die Sittenlehre der Weisen. Darüber was gut ist und was der Mensch tun soll, besteht kein Zweifel; das göttliche Wort sagt's, der Unterricht der Weisen vermittelt's, vom Vater auf den Sohn vererbt es sich. Erfreulich ist die allgemeine menschliche Weite, die den jüdischen Sprüchen ebenso eignet wie denen der andern Völker; von national beschränkter Sonderart, von jüdischer Volkshoffnung wird hier nicht geredet, der Mensch, wie er überall im täglichen Leben steht, soll tüchtig gemacht werden. So erhalten wir durch die Spruchweisheit, die das reale Volksleben beschreibt, ein wertvolles Kulturbild, zugleich eine Ergänzung zu solchen Schriften des Alten Testaments, die aus den religiösen Erfahrungen der ausgesprochenen frommen Gemeinde stammen. Die Sittenlehre bleibt aber keineswegs am Äußeren haften; der Erzieher sucht das Innere zu bilden, und die feineren Fehler, wie Unwahrhaftigkeit, Hochmut, werden unablässig aufgedeckt. Trotz der vielen zersplitterten Regeln dringt doch mehr und mehr die Absicht der Erzieher durch, die Jugend zu einer bewußten Gesinnung zu bringen. Selbstzucht erscheint als erste Voraussetzung; der junge Mann soll Stellung nehmen innerhalb der verschiedenen Arten von Menschen, er soll sein Leben im Gegensatz zu der Menge der Oberflächlichen unter einen Zweck stellen.

Ein gesunder Optimismus und eine ausgesprochene Diesseitsbejahung belebt die pädagogische Arbeit. Die Kräfte, die im natürlichen Menschen liegen, sind gut und müssen daher ausgenützt werden; die irdischen Güter sind wertvoll und ein erstrebenswertes Ziel. Der Mensch ist zum Guten geschaffen und vermag das Gute zu vollbringen; der Erzieher weiß, daß das Schlechte leichter ist als das Gute und daß „die Götter vor die Tugend den Schweiß gesetzt haben“; er verschweigt die Gefährlichkeit der Versuchung nicht, er warnt vor dem Spielen mit der Sünde, vor dem Umgang mit Bösen, aber wer will, ist imstande die Sünde zu meiden und sich in der Welt unbesleckt zu erhalten. Daß man dazu übernatürliche Hilfe brauche, sagen die Sittenlehrer zuweilen auch, wenngleich nicht häufig; daß von den Älteren und von der Gemeinschaft eine tragende Kraft ausgehe, wird unverkennbar geföhlt. Auch ist die Demut, die ehrfürchtige Beugung vor dem großen Gott und Herrn des Lebens,

tiester Charakterzug. Das starke Fundament aller Erziehung und alles sittlichen Wollens ist der feste Glaube an die sittliche Weltordnung; die Ehrfurcht vor dem göttlichen Weltregenten wird als mächtige Triebkraft dem jugendlichen Herzen eingepflanzt. Merkwürdig ist die Beschränkung auf die Gegenwart. Im frommen Kreis nimmt zwar z. B. Jesus Sirach an den nationalen Zukunftshoffnungen teil, aber in der Pädagogik bleiben die Lehrer, vermutlich mit Absicht, ganz auf dem Boden der Gegenwart. Nirgends reden sie davon, daß in der Zukunft das Reich Gottes auf Erden gegründet werde, daß man sich auf dieses oder auf das vorausgehende große Gericht zu rüsten habe; der Zögling soll in der jetzigen Welt seine Pflicht tun und sein Leben glücklich gestalten.

Die Weisen beabsichtigen nicht, Heldennaturen zu erziehen; nirgends ist der Heroismus Erzeugnis der Schule. Im Gegenteil, wie alle Sittenlehrer des Altertums mahnen auch die jüdischen zum Maßhalten, zur Vorsicht und Zurückhaltung; Sophrosyne ist die Norm. Da sie sich nicht bloß mit außerordentlichen Schülern befassen, sondern schwache und starke zu erziehen suchen, und da sie den Menschen nehmen wie er ist, nicht wie er sein soll und könnte, stecken sie das Ziel in erreichbarer Nähe ein, sie erstreben einen guten Durchschnitt und stellen eine durchschnittliche Moral auf. Aufopferung wird nirgends von den Weisen gepredigt, sie ist doch unfruchtbar. Mit dieser Vorsicht hängt zusammen, daß der Sittenlehre der Weisen auch der eigentlich aktive Zug fehlt, der die deuteronomische und die neutestamentliche Ethik auszeichnet; über der Pflege des individuellen Charakters kommt die soziale Pflicht zu kurz. Fürsorge für den Nächsten steht nicht im Vordergrund des Programms; der Gedanke, daß man Schäden und Versuchung für andere verhindern müsse, wird nicht ausgebaut, wenn auch vereinzelt zu aktivem Eingreifen vermahnt, vor Veräumnis gewarnt wird. Wie im Altertum überhaupt, überwiegt der negative Charakter der Sittenlehre über den positiven; „das Böse meiden, das ist Verstand“. Der Erzieher beginnt naturgemäß mit dem leichteren Stoff; er sagt zuerst, wovor man sich hüten muß, und zeichnet die Schattenseiten des menschlichen Treibens, die erkennbarer sind als die Lichtseiten. Er malt die böse Welt, damit der junge Mann die Augen aufmache und sich Schritt für Schritt in ihr bewahre. Die Menschen werden aus pädagogischem Interesse und in der religiösen Empfindungsweise jener Zeit streng in zwei Gruppen geteilt, die „weisen“ und die „törichten“ bezw. die „Frommen“ und die „Gottlosen“; das erleichtert die Erziehung und das sittliche Verhalten, ist aber gleichzeitig zu einem schweren Schaden für die Religion und Sittlichkeit ausgewachsen.

Mühsam ringt sich die Sittenlehre der Weisen aus der niedrigen Sphäre des natürlichen Lebens empor. Eben an diesem Punkt kann man die antiken Spruchdichtungen miteinander vergleichen, und man darf wohl sagen, daß die jüdischen Weisheitslehrer am tapfersten und erfolgreichsten gerungen haben, mehr als Theognis oder Kungfutse. Wie gesagt auch bei ihnen nehmen zunächst die Klugheitsregeln einen breiten Raum ein und als Motiv des Handelns erscheint die Glückseligkeit, bald rein äußerlich bald etwas innerlicher gefaßt; daß man glücklich werde, vorwärts komme, nirgends Schaden leide, ruhig leben und sterben könne, das sei der vernünftigste Zweck des Lernens, das Motiv alles Handelns. Höher als die Klugheit steht die Rücksicht auf die Sitte; die öffentliche Meinung, die Gunst der Mitmenschen, der gute Name, die persönliche Ehre bekommen unter den Gütern hervorragenden Rang. Der Gedanke der äußeren Folge, des Erfolgs oder Schadens, wird umgebogen in den innerlichen Gedanken der Frucht, die aus dem Tun von selbst hervorwächst; zwischen den Seilen liest man die Mahnung, daß die einzelne Tat den werdenden Charakter beeinflusst, und das Verantwortlichkeitsgefühl beginnt Wurzel zu schlagen. Mehr und mehr wird das gesamte Gebiet des sittlichen Handelns als Gehorsam gegen die göttliche Norm zusammengefaßt und aus der Gottesfurcht abgeleitet; und zwar erscheint als treibende Kraft nicht bloß die göttliche Vergeltung, Lohn und Strafe, sondern auch die Zuneigung Gottes als höchstes Gut und die Mahnung, Böses deswegen zu lassen, weil Gott es haßt.

Die Autonomie des Sittengesetzes freilich kennen die Sittenlehrer noch nicht. Der Gedanke, daß man das Gute um des Guten willen, weil man in sich das „du

solllt" hört, oder aus Freude am Guten tun könne, fehlt in dieser Pädagogik; der Gedanke, daß man das Gute aus überquellendem Drang tun müsse, ist naturgemäß kein Schulgedanke. Indes der Mangel der sittlichen Autonomie wiegt für jene frühe Zeit nicht schwer; bedenklicher ist die Tatsache, daß in dieser Sittenlehre das eigene Ich des handelnden Subjekts in den Mittelpunkt gerückt wird. Der Vergleich des Irzidischen: „tu nichts Böses, so trifft dich nichts Böses" mit der Spruchmaxime, die Jesus als Summe aus Gesetz und Propheten zieht: „alles was ihr wollt, daß die Leute tun sollen, das tut ihnen auch", offenbart den Fortschritt. Der Erzieher mahnt wohl, man solle den hungernden Feind speisen, aber nicht aus Mitleid und Liebe, sondern um ihn zu beschämen und weil Gott solches Verhalten belohnt. **Glücklich zu werden, nicht, glücklich zu machen**, Schaden und Leiden von sich abzuwehren, nicht Leiden mit andern und für andere auf sich zu nehmen, ist der Kern dieser Ethik von den frühen bis zu den späten Aussprüchen. Damit sinkt sie unter die Linie der deuteronomischen Forderung. Immerhin wird der selbstische Sinn durch die stillschweigende Voraussetzung gemildert, daß der einzelne ein Baustein der frommen Gemeinschaft zu sein hat.

Für die Jugend berechnet, der praktischen Durchführbarkeit angepaßt, zugleich für die irdische Berufstüchtigkeit abgezweckt, kann diese Sittenlehre naturgemäß nicht auf der Höhe des prophetischen Idealismus stehen und darf nicht mit dem prophetischen Maß gemessen werden. Prophetennaturen durchbrechen das Gestrüpp und wollen, daß die andern auf solch schwierigem Weg nachfolgen, Weise raten die ebene Straße und mahnen, daß man fein Stäubchen auf das Kleid bringe. Man darf diese Erziehungsart nicht schelten, sie behauptet neben der prophetischen Forderung ihr nüchternes Recht; die Jugend jedenfalls beginnt besser damit, an sich selbst zu ziehen, als vorzustoßen. Ungerechtfertigt ist es zu sagen, diese Weisen hätten Menschen herangebildet, die „durch gehobenes Fensterlicht in die Welt draußen schauen und weder Wille noch Kraft haben, hinauszuwärtren in den Kampf des Lebens und der Natur". In der Sittenschule der Weisheitslehrer sind gesunde, ernste, berufstüchtige, sittenstrenge Männer gewachsen; wer mittat, mußte das werden; im bürgerlichen Beruf nach frommen und sittlichen Grundsätzen zu handeln, Wahrheit, Ehrlichkeit, Friede zu üben, ist so schwierig wie im geistlichen; Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, sittliche Reinheit sind noch keinem in den Schoß gefallen; Kämpfer mußten auch diese Leute sein.

9. Die Weisheit als höchstes Prinzip der Welt und des Lebens. Der Spruchdichtung gemeinsam ist der Zug, daß die Weisheit als oberstes Prinzip gefaßt wird. Laotzes Weltanschauung und lehrhafte Weisung konzentriert sich um das „Tao", eine übernatürliche Universalgestalt, die absolute Wahrheit, höchstes Wesen und höchstes Gut; der wahre Mensch ist „der vollendete Weise", „der höchstgebildete"¹⁾. In Griechenland wird der Weise als der ideale Mensch gefeiert, in Solons Zeiten wie in denen der nacharistotelischen Volksphilosophie. Die beherrschende Stellung der Weisheit hängt damit zusammen, daß die Weisheit ursprünglich als selbständige Gottheit im Pantheon gedacht war, vgl. Ea im babylonischen, Athene im griechischen, späterhin Isis im ägyptisch-hellenistischen; auch die israelitische Dichtung zeigt noch Spuren dieser Mythologie. Im monotheistischen Denken wird die Weisheit der einen Gottheit eingeordnet; die überweltliche Gottheit hat in ihr eine Erscheinungsform, in der Ordnung des Kosmos und im Geistesleben²⁾ offenbart sie sich als „Weisheit". Ist die Weisheit oberstes Prinzip in der Welt, so ist sie ebenso im Leben des Menschen; in Harmonie mit der großen Ordnung handeln, das heißt weise handeln. Die Laotze in feierlich philosophischer Sprache auffordert, daß man dem Tao entsprechend lebe, daß der einzelne in seinem Wesen und Handeln am großen Tao teilnehme, wie der einfachere Kungfutze will, daß der Weise vom Himmel die rechte

¹⁾ Dgl. Grill, Lao-tzjes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Lao-te-king) 1910.

²⁾ Dgl. die Bedeutung des „Nomos" bei Herodot; der Nomos hat staatenbildende und kulturbegründende Kraft und gibt dem griechischen Volk den Vorzug gegenüber dem barbarisch-orientalischen Wesen.

Ordnung des Lebens lerne, so auch die volkstümliche jüdische Spruchdichtung; wenn sie die Weisheit als oberstes Prinzip des Handelns aufstellt, will sie nicht sagen, daß Tugend ein Wissen sei, sondern daß das weise Verhalten des Menschen in dem Einklang mit der großen den Kosmos ordnenden, im geistigen Leben geoffenbarten Macht bestehe.

Die Verehrung der „Weisheit“ als einer göttlichen Gestalt haben die jüdischen Spruchdichter also nicht selbst erfunden und begründet, sondern von alten Zeiten übernommen und mit anderen Völkern geteilt¹⁾. Ihnen eigenartig aber ist der Inhalt, mit dem sie die göttliche Figur der Weisheit ausstatteten. Die Entwicklung zur Philosophie, zur Naturphilosophie und philosophischen Ethik, die die Weisheit in Griechenland oder Indien erfuhr, macht der jüdische Geist nicht mit. Das Judentum, vorwiegend praktisch gerichtet, zeigt wenig Freude am reinen Wissen, wenig Neigung zur Philosophie. Theologische Spekulationen und theologische Probleme sind höchst selten. Die Natur betrachtet man wohl, aber nur um die Größe Gottes darin zu erkennen und daraus zu verkündigen und um die Natur sich dienstbar zu machen. Weit mehr als die Außenwelt beschäftigt die jüdischen Führer das Menschenleben; das ist ihre Domäne und hierin haben sie Außerordentliches geleistet. Nun wird die „Weisheit“ ins praktische Leben hereingezogen und entsprechend der religiösen Eigenart des Judentums mit der Frömmigkeit und Sittlichkeit verbunden. Im Geistesleben Israels, am tiefsten im göttlichen Buch Israels hat sich die übernatürliche Weisheit geoffenbart; weise handeln heißt nach den Geboten Gottes handeln, Hauptsache der Weisheit ist Frömmigkeit, Frömmigkeit ist Bildung. Zunächst hatte diese Gleichung noch keine Gefahr, denn in der Blütezeit der Weisheitslehre blieb die Frömmigkeit in dem großen Zusammenhang mit der Weltweisheit, aus dem sie stammte; erst später löste sie sich los und zog sich auf ein enges Sonderdasein zurück. Weil sich nun im Judentum der Inhalt der Weisheit wesentlich geändert hat, treffen wir in der Spruchliteratur eine mehrfache Vorstellung von ihr. Sie behält die übernatürliche Art, ist Geheimnis, dem Menschen unerreichbar, wenigen als Charisma geschenkt; sie durchwalktet das All und teilt sich jedem Menschen mit als Vernunft; sie ist allgemeine sittliche Forderung, jedermann erreichbar, jedes Menschen Pflicht.

10. Die Periode der Aufklärung im damaligen Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte. Die Tatsache, daß vom 5. Jahrhundert ab im Judentum die Weisheitslehre in den Mittelpunkt des Gemeindelebens trat und dann ein förmlicher Stand von Weisheitslehrern sich bildete, muß wohl in einen größeren weltgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden. Fast gleichzeitig, etwas früher, beobachteten wir nämlich im griechischen Volkstum eine ganz verwandte Erscheinung. Dort wirkten vom 6. Jahrhundert ab weise Männer wie Solon von Athen, Phoklides von Milet, Theognis von Megara, die griechischen Gnomiker, deren Sprüche uns teilweise erhalten blieben. Diese griechische Spruchdichtung zeigt in Form und Inhalt eine bedeutsame Ähnlichkeit mit der jüdischen. Weisheit ist alles; Theognis sagt: das Beste für den Menschen ist die Einsicht, das Schlimmste die Torheit. Oberster Rat auch der griechischen Pädagogen ist die Vorsicht, die goldene Mittelstraße, das Mittelmaß. Die Menschen erscheinen scharf in zwei Gruppen geteilt, der Weise und der Tor oder der Gute und der Schlechte stehen sich unveröhnlich gegenüber; es ist unmöglich, auf die Schlechten einen Einfluß zu gewinnen. Das Verhalten des Menschen soll von religiösen Gedanken beherrscht sein; Zeus, der Weltrichter, lenkt das Gemüt. Das Leben des Menschen wurde von diesen griechischen Weisen „aus dem Gesichtspunkt des religiösen Glaubens, der Sittlichkeit und der Lebensflughheit denkend betrachtet“, mit scharfer Beobachtungsgabe und offenem Sinn für die Wirklichkeit stellten sie die Regeln fürs Handeln auf; profane und religiöse Betrachtung gehen hier wie in den jüdischen Sprüchen Hand in Hand. Auch in der Technik zeigt sich dieselbe Entwicklung wie dort; die Spruchdichtung sucht aus den Einzelfällen die Maximen abzuleiten; „es

¹⁾ Ob die persische Hypostasenlehre der Amesha Spenta, dieser persönlichen Abstrakta, auf das Judentum einwirkte, läßt sich nicht sicher sagen; nötig ist diese Annahme nicht, wenn die persönlich gedachten Kräfte ursprüngliche Gottheiten waren.

ist zwar noch kein bestimmtes Moralprinzip aufgestellt und die einzelnen Lebensregeln werden noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über das Wesen der sittlichen Tätigkeit gegründet, aber doch beginnen die einzelnen Eindrücke und Erfahrungen sich schon zu einer Lebensansicht zu verknüpfen.“

Mit dem Charakter des griechischen Volkstums hängt es zusammen, daß die griechische Sentenzdichtung den politischen Ton stärker anschlägt; Solon und Theognis waren selbst Politiker. Auch berückichtigten die griechischen Sprüche verwickeltere Verhältnisse und setzen eine gesteigere Kultur voraus, während im kleinen, weltferneren Judentum alles einfacher und gesünder zuging. In beidem, der politischen Absicht und der reicheren Kultur, liegt wohl auch die den griechischen Gnomen eigene pessimistischere Stimmung begründet. Abgesehen von diesem sind griechische und jüdische Spruchdichtung in den Grundzügen ganz verwandt. Nun fällt es auf, daß in jener Periode eine Reihe von weisen Männern an verschiedenen Orten der griechischen Erde auftraten. Wir haben es also wohl mit einer zusammenhängenden geistigen Bewegung zu tun, die damals eingriff und die in der fagenhaften Gruppierung der „sieben Weisen“ ihren Niederschlag fand. Es folgen die Sophisten und Sokrates, diese großen öffentlichen Volkserzieher. In der Art des Auftretens und in der gesellschaftlichen Stellung berühren sich die jüdischen „Weisen“ mit den edleren Gestalten der Sophistengruppe, einem Protagoras und Gorgias, in der sittlichen Arbeit auffallend nahe mit Sokrates. Zwar spricht Sokrates, gemäß der philosophischen Anlage der Griechen, prinzipieller und philosophischer als die jüdischen Lehrer, aber wie sie faßt er das praktische Leben der Gesamtheit an. Er war der große ethische Reformator seines Volkes und wollte das sittliche Leben auf eine neue Grundlage stellen, auf die Grundlage der Verbindung von Sittlichkeit und Wissen; er verlangt von jedem klare Erkenntnis und selbständige sittliche Überzeugung. Die Menschen sollen nicht bloß das Rechte tun, sie sollen auch wissen, warum sie es tun; so allein wird der Mensch in seinem sittlichen Wollen und Handeln selbständig. Umgekehrt: wer erkennt, was gut und was schlimm ist, muß immer dieser Einsicht entsprechend handeln. Gegenstand des Wissens ist das Leben; Heilmittel des Lebens ist das Wissen. Die Betonung des Wissens war bei Sokrates so wenig wie bei den jüdischen „Weisen“ das Originale; vielmehr war dies das aus der Zeitströmung übernommene, original und ausschlaggebend war hier und dort die Füllung des Wissens mit dem sittlichen Gehalt. Aber auch Sokrates sagt, daß das Gute zugleich das Vorteilhafte sei.

Man möchte aus dem fast zeitgenössischen Zusammentreffen des Weisheitsstrebens auf diesen zwei Hauptgebieten der damaligen Geisteswelt, dem griechischen und dem jüdischen, schließen, daß jene Periode in der Menschheitsgeschichte eine Periode der Aufklärung war, ähnlich wie die des 18. Jahrhunderts. Durch die alte Welt ging damals ein großes Verlangen nach Wissen, man wollte die letzten Wurzeln der Welt und des Seins aufdecken, die Gottheit und fast noch mehr den Menschen erkennen. Weite Kreise beehrten Anteil am höheren Geistesleben, und die besten Geister bemühten sich, Bildung, Menschlichkeit, Sittlichkeit zu verbreiten, den einzelnen frei und selbständig zu machen. So entstand da und dort der freie Beruf des Volkserziehers, der einem Bedürfnis entsprach und sofort eine glückliche Gestalt erhielt. Das Judentum nimmt lebhaften Anteil an dieser Bewegung, denn in seiner besten Zeit war es internationalem Austausch stets offen; auch die fromme Gemeinde wird vom Geist der Zeit berührt. Die Führer des Volkes entziehen sich der neuen Pflicht nicht, sie nehmen sich ihr vielmehr mit voller Seele an; nur wollen sie daneben die Eigenart ihres Volkes wahren, ihr göttliches Erbe nicht darüber verlieren, sondern neubeleben; so stellen sie jene eigenartige Lösung der religiös-sittlichen Weisheit auf. Sie ergreifen die von der großen Zeit dargereichten Mittel der Erkenntnis und der Bildung, um sie für ihre aufs Innerlichste gerichtete Erziehung des Volkes zu benutzen.

Auch in Hellas und Kleinasien erhält sich der Beruf der Volkserzieher durch mehrere Jahrhunderte in vorzüglicher Arbeit; wie im Judentum wirken öffentliche Predigt und Schriftstellerei zusammen. Die stoischen und kynischen Straßen- und Wanderprediger leisten dem Christentum Vorläuferdienst; die berühmte Anthologie

des Johannes von Stobi gibt uns einen Einblick in den literarischen Eifer der Spruchdichter jener Jahrhunderte. Erst am Ende unserer Periode stellte sich die jüdische Schriftgelehrsamkeit in einen Gegensatz gegen die hellenistische Bildung und empfahl gegenüber der Weltweisheit die (jüdische) Religion als die wahre Weisheit; bei Jesus Sirach ist die Polemik gegen den Gegner noch nicht das Beherrschende, sondern die sichere, aber weltoffene Behauptung des heimischen Besitzes.

Im Folgenden geben wir soviel von der Spruchdichtung der Sprüche und des Jesus Sirach, als uns wertvoll erscheint. Wir ordnen das reiche Material systematisch, um dem heutigen Leser den Überblick zu erleichtern. Der Kürze halber sind die Zeichen S. = Sprüche und JS. = Jesus Sirach gewählt. Für den Text des JS. habe ich die grundlegenden Arbeiten Smends dankbar benützt.

Weisheit und Weisheitslehrer.

Die uralte Weisheit S. 8, 22—31.

- ²²Jahve schuf mich am Beginn seines Waltens,
als Anfang seiner Werke in der uralten Zeit;
²³von Ewigkeit stamm' ich, vom Ursprung der Welten.
- ²⁴Als die Meere nicht waren, ward ich gebildet,
als die Quellen nicht waren, die wasserschweren,
²⁵ehe die Berge eingesenkt wurden,
vor den Hügeln bin ich geboren,
²⁶eh Er Land und Felder schuf
und 'das grüne Kleid' der grauen Erde.
- ²⁷Als Er den Himmel baute, war ich dabei,
als er das Gewölb spannte über der Urflut,
²⁸als er die Wolken droben befestigte,
als er die Quellen der Urflut 'faßte',
²⁹als er dem Meer die Grenze setzte,
daß die Wellen seinem Befehl sich fügten,
als er den Grund der Erde legte:
- ³⁰War ich als Liebling ihm zur Seite,
war voller Entzücken Tag für Tag
und jauchzte immerfort vor ihm,
³¹auf seinem Erdkreis jauchzte ich,
und mein Entzücken waren die Menschenkinder.

²⁶ I. wedèsche'.

Das Gedicht ist kunstvoll und geistreich gebaut. Es zerfällt in zwei Teile (22—26 27—31). In der ersten und letzten Strophe erzählt die Weisheit von sich, in den beiden mittleren vom Kosmos, zuerst (2. Strophe) negativ von dem, was noch nicht da war, dann (3. Strophe) positiv von dem, was alles bei der Schöpfung wurde; V. 26 gibt mit dem „Er“ eine feine Überleitung. Die absteigende und aufsteigende Bewegung des Liedes und der jubelnde Schlußton haben etwas Hinreißendes. Im ersten Teil schildert die Weisheit ihre Geburt, wie sie empfangen, gebildet, geboren

ward. Ihr Vater ist Jahve; sie ist sein erstes Gebilde und mit ihrer Erschaffung tritt er in das Walten heraus. Die uranfängliche Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß die jetzt bekannten Erscheinungen des Kosmos noch nicht dagewesen seien. Ähnlich heißt es im altbabylonischen Welt schöpfungsgedicht:

Als oben der Himmel nicht bekannt, unten die Feste mit Namen nicht gerufen war, als ein Gefild sich nicht gebildet hatte, eine Sumpfinself sich nicht fand,

als die Götter nicht erlitteten, kein einziger,

als ein Name nicht gerufen, Lose nicht bestimmt waren. . .

Wir erfahren also, was die ältesten Bestandteile des Kosmos sind: die Ozeane, die Quellen, aus denen die Wasser der Meere und Flüsse strömen, die unverrückten Gebirge, die Säulen des Kosmos, die in die Wassertiefe hinabgesenkt und über die Erde ragend zugleich Erde und Himmelsgewölbe tragen; zuletzt die grünende und nährenden Erde. Das dichterische Gefühl verbindet die Akte der werdenden Welt und die des werdenden Kindes, dem Heraustreten des Kindes ans Licht steht parallel das Hervorkommen der Quellen, dem Wachsen des jungen Kindes das Sprossen der Erde.

Der zweite Teil des Gedichts ist von entzückender Feinheit. Die Weisheit ist nun als Kind im All, umspielt die Kniee des Vaters und sieht mit Wonne zu, wie der gewaltige Vater seine Welt baut. Wir sehen mit zu. Zuerst ist im All nichts da als Wasser, das Chaosmeer, die Urflut. Darüber spannt der große Bauherr ein Gewölbe, den Himmel. Am Himmel befestigt er die Wolken; sie sind wie mit geheimnisvollen Fäden oben aufgehängt, denn sie schweben und fallen nicht. Durch das Himmelsfirmament sind die oberen Wasser im Himmel verschlossen, sie spenden zu Zeiten den Regen. Der Bauherr wendet sich nun zum Erdkreis. Er grenzt die Ozeane ab und setzt ihnen mächtige Dämme; dann legt er das Fundament des Erdhauses, das sich wie auf einem Rost aus dem feuchten Grund erhebt. Bei all dem umspielt den Baumeister sein liebes Kind, klatscht voll Entzücken in die Hände über die werdenden Wunder; der Wunder größtes sind die Menschen. Unwillkürlich wird man an die Riesenjungfrau erinnert, die sich mit den Menschen vergnügt. Ja, **die Welt ist schön**, wunderschön; so sagt die Weisheit. Lebhafteste Freude froher Weltbejahung durchweht dieses Gedicht, und wenn der gelehrte Meister von Gen. 1 fand, daß die Welt Gottes gut, nützlich sei, so begeistert unseren künstlerischen Beschauer die Schönheit des Kosmos, das Wunder der menschlichen Gestalt.

Die Weisheit ist hier überall nur Zuschauer, nicht mitbauend, Kind, nicht Meister; Gott allein vollführt das Werk. Es ist ein eigenartiges Verhältnis der Weisheit zu Jahve und zur Welt schöpfung; anderwärts heißt es:

durch Weisheit hat Jahve die Welt gebaut,

durch Einsicht den Himmel bereitet,

durch seine Kunst brachen die Urquellen auf,

senden die Wolken den Tau herab. (S. 3, 19f.)

Die Weisheit ist ganz Person, Kind Gottes, fühlende kosmische Gestalt, selbständige Figur neben Gott; nicht in Gott, sondern außer Gott, wenn auch von ihm abgeleitet. Das Gedicht will die göttliche Art der Weisheit, ihre enge Beziehung zu Gott, ihren ewigen Ursprung und ihre innige Anteilnahme an den Menschen beschreiben. Das Alter ist in der Antike ein Wertbegriff: das Älteste ist das Beste. Ist die Weisheit ein so hohes Wesen, so ist sie auch ein hohes, höchst erstrebenswertes Gut. Was die Weisen lehren, kommt aus dieser Quelle, die seit Ewigkeit fließt und nie vergeht.

Das Geheimnis der Weisheit Hiob 28.

¹Den Fundort des Silbers kennt man,
die Gründe, da man Gold auswäscht;

²man schlägt aus dem Erdreich Eisen,
man schmilzt aus den Steinen Erz;

³Der Mensch setzt eine Grenze dem Dunkel,
 durchforscht bis zum äußersten Ende,
⁴durch die Schollen gräbt er sich Schächte,
 unterm Boden baut er die Grube,
⁵der Schoß der fruchtbaren Erde
 zur feurigen Esse sich wandelt,
⁷ein Ort, dem Adler verborgen,
 von des Falken Aug nicht erspäht,
⁸den das stolze Wild nicht findet,
 wohin der Löwe nicht kommt;
⁹dort wühlt der Mensch im Gestein,
 durchgräbt die Wurzeln der Berge,
¹⁰bricht Gänge in felsigen Wänden
^{11a}und wehret dem 'stürzenden' Wasser.
^{10b}Und staunend sieht er die Wunder,
^{11b}bringt heimliche Schätze zu tag.

¹²Die Weisheit, wo ist ihr Fundort?
 wo ist die Einsicht zu Haus?
¹³Kein Mensch kennt den 'Weg' zu ihr,
 auf Erden findet man sie nicht;
¹⁴das Meer spricht: nicht bei mir,
 der Ozean: nicht bei mir.
¹⁵Um 'Gold' wird sie nicht gegeben,
 mit Silber nicht aufgewogen,
¹⁶für Ophirgold ist sie nicht feil,
 für Onyx, für Saphirstein,
¹⁷Feinglas ' ' kommt ihr nicht gleich,
 um Geschmeide tauscht man sie nicht,
¹⁸Korallen, Krystalle vergißt man,
 über Perlen geht ihr Besitz.

²⁰Die Weisheit, wo ist ihr Fundort?
 wo ist die Einsicht zu Haus?
²¹Die Tiere kann man nicht fragen,
 die Vögel wissen es nicht,
²²Abgrund und Hades sagen:
 wir hörten nur leise von ihr.
²³Gott kennt den Weg zu ihr,
 nur Er weiß, wo sie wohnt.
²⁵Als er den Wind abwog,
 dem Wasser sein Maß zuteilte,
²⁶als er den Regen formte,
 dem Donner die Bahn anwies:
²⁷da fand er, mustert' er sie,
 da hat er sie gründlich durchforscht.

⁵str. die 3 letzten Wörter als Glosse. ⁴l. mē'egābim. l. kārā schachat statt hannischkächim. ¹¹l. nib^okhē. str. 6. 19. 24. ¹⁷str. sahab ū. ²⁵ist Zutat.

Durch das vorhin besprochene Gedicht geht ein froher Zug, der Jubel über die schöne Welt Gottes. Dieses zweite Gedicht ist auf einen schwermütigeren Ton ge-

stimmt: die Weisheit ist dem Menschen verborgen. Zwar hat es der Mensch erstaunlich weit gebracht. Der Dichter wählt, um das auszudrücken, den gewaltigen Fortschritt der Technik, die Arbeit im Bergwerk. Ist das nicht in der Tat, vollends für den Menschen der alten Zeit, das wunderksamste Leben, das sich da unten in den Bergwerken abspielt? Reizvoll beschreibt der kundige Dichter, wie sich der Mensch unter der Erde ein neues Arbeitsgebiet zu schaffen verstand, wie er die Grundfesten der Erde nicht schont, die schwersten Hindernisse überwindet, mit allen Mitteln des Verstandes sich einzurichten weiß und sich damit wirklich als den überlegenen Herrn der Welt erweist. So muß die Ackererde dem Menschen auch ihre unterirdischen Schätze ausliefern, Plutos steht im Dienste des Erdgeborenen!

Aber der Dichter begibt sich auf diese Höhe, nur um sich desto tiefer hinabzustoßen. Was helfen alle diese Wunder der Technik? Je weiter man vordringt, desto deutlicher erkennt man die Grenzen. Die Weisheit ist dem Menschen verborgen. Und was hilft der Erwerb der Technik? Mit allen jenen Schätzen, die man der Erde entlockt und die man aus der weiten Welt zusammenträgt, läßt sich die Weisheit nicht kaufen. Und doch wäre das das Eine was nützt, nicht hastiger Reichtum, nicht flacher Luxus; nicht nach Gold und Silber, Korallen und Perlen sollte man suchen, sondern nach Weisheit. Will der Dichter die immer materiellen Menschen locken, statt nach Erdschätzen zu graben, diese köstliche Perle zu werten?

In der Welt läßt sich die Weisheit nicht finden. Erde und Meer bergen sie nicht, die Tiere kennen sie nicht, die tiefe Unterwelt hat nur leise von ihr gehört. Gott allein steht sie zu Gebot. Als er das Chaos zum Kosmos wandelte, die ewigen Ordnungen weislich einrichtete, da fand er sie und machte sie sich zu eigen. Nun, wer Weisheit will, der wende sich an Gott! Das ist doch wohl die leise, fast zaghafte Antwort auf den Kehrsers, der positive Schluß des schmerzlich bewegten, hochgesinnten Dichters.

Eine einzigartige Anschauung von der Weisheit verbirgt sich in diesem Gedicht. Sie ist hier nicht die durchsichtige Schönheit oder Zweckmäßigkeit des Universums, nicht die kluge fromme Lebenstüchtigkeit, sondern tiefer und tiefsinniger das Weltwesen, das Geheimnis der Welt und des Lebens. Merkwürdig ist ihr Verhältnis zu Jahve. Die Weisheit ist überweltliche Person, ganz selbständig außer Jahve, ja über Jahve, fast möchte man sagen, wie die große urweltliche Zauberin, die Jahve benützt, um seine Welt weislich zu bauen; es heißt hier nicht: Jahve schuf sie, Jahve besitzt sie, sondern im Gegenteil: Jahve durchforscht sie; Jahve holt sich die Weisheit. Noch Philo sagt geheimnisvoll, Gott sei der Mann der Weisheit, mit der er alles, besonders die Ideen erzeugt habe, aber doch so, daß die Weisheit in ewiger Jungfräulichkeit blieb (Cherub. 49). Wer diese Zauberweisheit hätte, dieses höchste Geheimnis, höchste Lebenskunst, diesen Schlüssel der Welträtsel!

Nur mit einem Strich deutet der Dichter den Zusammenhang der vorweltlichen Weisheit mit den Wassern der Urtiefe an. Erde und Meer kennen sie nicht; Abgrund und Hades dagegen haben ein leises Rauschen von ihr vernommen; die unterirdische Tiefe aber ist in der Antike zugleich das Urwasser. Mythologische Vorstellungen anderer Völker bestätigen diesen Zusammenhang von Weisheit und Urwasser: Ea, der babylonische Weisheitsgott, ist Gott der Wassertiefe, Athene entstammt nach einer Tradition dem Okeanos. Die unergründliche Tiefe, die niemand erforscht, dient als Symbol, als mythischer Sitz der Weisheitsgotttheit. Wie der Urgeist vor der Schöpfung gleichsam mit ausgebreiteten Flügeln über dem Chaoswasser hing, so schwebte nach diesem Mythos die Weisheit, die uralte „weise Frau“, in der Urtiefe. Dort fand sie Jahve, als er eine Hilfe für sein Weltwerk suchte. Wie geistreich erscheint es nun, daß der Dichter als höchstes menschliches Können gerade das Wühlen der Menschen in der Tiefe nach irdischem Gut erwähnt. Nach dem Schatz in der tiefsten Tiefe zu graben, das lohnte sich fürwahr! Selbstverständlich bringt der monotheistisch gerichtete Weise die mythologische Figur der uralten „weisen Frau“ in Verbindung mit dem Lichtgott Jahve. Dadurch rückt auch für den Menschen der rechtmäßige Besitz der Weisheit näher; wer zu ihrem Geheimnis eindringen will, wird Gott nicht ganz vergeblich bitten.

Der Dichter muß ein Mann von großer Bildung gewesen sein, tief nach innen gekehrt und von der Art der Welt enttäuscht. Die Beschreibung des Bergwerks und die mythologische Gestalt der Weisheit verraten seine dichterische Gestaltungskraft und seinen aufgeschlossenen Sinn; die Weisheit als Weltgeheimnis gefaßt zeugt von seinem tiefen Denken und die Stellung zu den irdischen Gütern von seiner idealen Lebenswertung.

Die Weisheit im Univerſum JS. 1, 1 – 10.

- ¹Die Weisheit ſtammt von Gott allein,
ſeit Urbeginn iſt ſie bei ihm.
- ²Den Sand am Meer, die Regentropfen,
die Ewigkeiten – wer zählt ſie?
- ³Die Höhe des Himmels, die Weite der Erde,
die Tiefe unten – wer mißt ſie?
- ⁴Als Erſtes der Welt iſt die Weisheit geſchaffen,
die hohe Einſicht von Ewigkeit her.
- ⁶Wem liegt die Wurzel der Weisheit bloß?
wer kennt ihr tiefes Geheimnis?
- ⁸Nur einer iſt weiſe, der mächtige Gott,
hochherrlich auf ſeinem Thron.
- ⁹Er ſchuf ſie, beſtimmte ſie, maß ſie aus,
auf ſeine Werke goß er ſie,
- ¹⁰er gab den Menſchen auch ihr Teil,
doch reichlich denen die ihn lieben.

Dieſes Gedicht ſteht in der Mitte zwiſchen den beiden erſten. Wie das erſte betont es die Abſtammung der Weisheit von Gott, wie das zweite, aber ohne den mythologiſchen Duft und den tieffinnigen Gehalt, die Erhabenheit der Weisheit über den Menſchen. Der Menſch, nicht imſtande, die (quantitativ dargeſtellten) Wunder der Welt zu begreifen, faßt auch die Weisheit nicht in ihrem vollen Umfang. Gott iſt der Gebieter der Weisheit, Macht und Wiſſen fügen ſich dabei in eins. Die Welt iſt mit Weisheit eingerichtet; überall, je nach Bedürfnis, iſt Weisheit ausgeſtreut; die Menſchen haben auch einen Teil von ihr, die Frommen beſitzen ſie in beſonderem Grad. Weisheit iſt hier Gottes- und Welterkenntnis, ſittliche Lebensführung und allgemeine Vernunft; wer fromm iſt, hat dies alles in reichem Maß, in die Tiefen der Weisheit vermag aber niemand zu dringen.

Die himmliſche Weisheit nimmt Wohnung unter den Menſchen JS. 24.

- ¹Die Weisheit ſingt von ſich ein Lied,
ſie feiert ſich ſelbſt in der großen Schar;
- ²in der Verſammlung Gottes erhebt ſie die Stimme,
vor dem himmliſchen Heer verherrlicht ſie ſich:
- ³Aus dem Mund des Höchſten ging ich hervor,
wie der Äther bedeckte ich das All,
- ⁴ich hatte meinen Wohnſitz in den Höhen,
mein Thron ſtand auf der Wolfensäule;

- ⁵den Kreis des Firmaments durchwebte ich,
 in die Tiefe der Urflut drang ich ein,
⁶mir ward Gewalt über Meer und Land,
 über alle Völker und Reiche der Erde.
- ⁷Doch ich beehrte, bei den Menschen zu thronen,
 ich suchte, wo ich bleiben könnte.
- ⁸Da gab mir der Allherr, mein Schöpfer, Befehl,
 er selbst bestimmte mir mein Reich,
 er wies mich an: in Jakob wohne,
 nimm deinen Sitz in Israel!
- ¹¹Seine Lieblingsstadt gab er mir zur Wohnung,
 Jerusalem ward meine Burg.
- ¹²Ich wurzelte ein in dem herrlichen Volk,
 in dem Volk, das Gott zu eigen gehört,
- ¹³wie die Libanonzeder wurde ich groß,
 wie die Typresse auf dem Hermonberg,
- ¹⁴wie die Palmen in 'Engedi' wuchs ich heraus,
 wie die Rosenbäume in Jericho,
 wie der immergrüne Ölbaum im Tal,
 wie die Platane 'am frischen Bach'.
- ¹⁵Mein Duft war wie Zimt und Balsamstrauch,
 wie der seltenen Myrrhe Wohlgeruch,
 wie Galbanum duftet, Onyx und Stakte,
 wie der Weihrauch im heiligen Gotteszelt.
- ¹⁶Wie die Terebinthe streckt' ich meine Zweige aus,
 so prächtige, liebliche Zweige,
- ¹⁷wie der Weinstock brachte ich Süßes hervor,
 meine Schossen trugen viel köstliche Frucht.
- ¹⁸Nun kommet, die ihr mein begehrt,
 und sättigt euch an meinem Gut!
- ¹⁹Mich kennen ist süßer als Honig ist,
 mich besitzen süßer als Honigseim;
- ²⁰die von mir essen, begehren noch mehr,
 die von mir trinken, dürsten nach mir.
- ²¹Wer mir anhangt, wird nicht enttäuscht,
 und wer mir dient, dem mangelt nichts.

str. D. 9. 10.

Die erste Strophe versetzt uns in den Himmelsaal und in die versammelte Gemeinde der Himmelswesen. Unter ihnen erhebt sich die göttliche Weisheit, ebenfalls ein Engelwesen, und stellt sich im Liede dar. Sie steht in unmittelbarer Beziehung zu Gott; wie das Wort oder der Geist, der Hauch, ist sie aus seinem Mund hervorgegangen, unmittelbar aus ihm geflossen. Auch hat sie ein besonderes Amt in der Welt. Sie besorgt nicht eigentlich die Welterschöpfung, sondern sie wird über die geschaffene Welt ausgegossen und durchdringt sie völlig, d. h., die von Gott gebaute Weltmaschine geht ihren wunderbaren, weisen, geordneten Gang. Die Wirkungsart der Weisheit ist pantheistisch; wie der Geist eine Mischung von Element und

Person, von Fluidum und denkendem Wesen darstellt, so durchflutet und durchwebt die persönliche Weisheit das Universum, Himmel, Erde und Meer. Unter den himmlischen Wesen ragt sie durch ihre Universalität und durch ihre Machtfülle hervor. Sie ist eine Art **Himmelskönigin**, thronend auf der Wolkenfülle, und ihr ist übergeben alle Gewalt. Dieselben Vorstellungen, die übertragene Allgewalt und die Fülle, die alles erfüllt, begegnen auch beim Christus (Matth. 28,18 Ephes. 1,20—22). Die Weisheit wie der Christus sind die Diener des großen Gottes, sie vermitteln die Beziehung zur Welt und besorgen an seiner Stelle die Weltlenkung.

Es trieb aber die ewige Weisheit, ihren himmlischen Sitz zu verlassen und unter den Menschen zu wohnen; sie will nicht bloß in der Welt walten, sie wünscht sich eine Gemeinde. Wie der Logos Fleisch annahm und unter den Menschen zeltete, so vollzog auch die Weisheit eine Art Menschwerdung. Das Sehnen der Menschen nach Wahrheit, Erkenntnis, wahrhaftigem Leben, der Zug der Seele zum Göttlichen wird erwidert durch die liebevolle Neigung der Göttlichen zu den Irdischen; weil der Mensch nicht emporfliegen kann, erniedrigt sich das Göttliche. Anderwärts (Apokalypse Henoch K. 42) heißt es: „als die Weisheit kam, um unter den Menschent Kindern Wohnung zu machen und keine Wohnung fand, kehrte sie an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz“. Sie kam in ihr Eigentum und wurde nicht aufgenommen. In unsrem Gedicht ist die Betrachtung freudiger, realer. Im Gottesvolk hat die Weisheit, von Gott angewiesen, ein Reich auf Erden gefunden; Jerusalem, der religiöse Weltmittelpunkt, ist ihre Königsstadt.

Der Dichter meint mit dem Reich der Weisheit die Herrschaft des Guten und Göttlichen auf Erden, wie es sich in der Religion Israels, im göttlichen Wort und in dem in Israel waltenden Geist offenbart. Die dritte Strophe beschreibt die Entwicklung, die die Weisheit in ihrem irdischen Reich nahm, und damit den Fortschritt dieses Reiches der Weisheit auf Erden. Prächtige Bilder malen ihr Wachstum, ihre Schönheit, ihren Nutzen. Echt orientalisches wird die Schönheit, der vornehme Adel, durch das Bild des Wohlgeruchs gezeichnet. Die breitästige Terebinthe gibt Schatten, der Weinstock vereinigt Nutzen und Lust. Zum Schlusse die Einladung: kommt her, esset, trinket. Es ist jedermann möglich, sich in den Schatten dieses Baums zu stellen und von seinen Früchten zu nehmen. Wer die Probe macht, kommt nicht mehr los; die Weisheit ist das vollkommene Gut. Die Parallelen mit Jesus und mit seiner Beschreibung des göttlichen Reiches auf Erden drängen sich überall auf, und Bernhard von Clairvaux hat die Verse zu einem Hymnus auf Christus genommen (Jesus dulcis memoria . . .).

In einer etwas eintönigen Zusatzstrophe (V. 23—29) wird diese himmlische, in Israel einwirkende Weisheit auf das mosaische Gesetz eingeschränkt, also die Einpflanzung der Weisheit in Israel, die Gründung des Weisheitsreiches, mit der Gesetzgebung am Sinai gleichgesetzt. Im Gesetzbuch ströme die Weisheit wie ein überflutender Strom, den nie jemand ausschöpfen werde. Ursprünglich wollte das Gedicht den Rahmen gewiß weiter und freier spannen.

Die Weisheit als überirdisches Personwesen. Die bisherigen Lieder geben ein einigermaßen erkennbares Bild vom Wesen und Wirken dieser übernatürlichen Weisheit. Sie ist deutlich eine persönliche himmlische Gestalt, eine Art Himmelskönigin, jungfräulich, erstgeborene Kreatur, auf die Erde herabgestiegen; ursprünglich unabhängig von Jahve, mit der Urtiefe zusammenhängend, wird sie vom Obergott zur Schöpfung beigezogen. Die religionsgeschichtliche Vergleichen bestätigt und erhellt manche Züge, die hier nur angedeutet oder fast nicht mehr sichtbar sind. Eine nahe Parallele bildet ein ägyptisch-aleinasiatisches Liedchen über die Isis, die ja nach hellenistischer Anschauung mit der Sophia identisch ist; nachdem zuerst der Obergott, aller himmlischen König, gefeiert wird, heißt es weiter:

Dir grüße ich, selige Göttin und Mutter, vielnamige Isis,
die der Himmel gebar auf den flimmernden Wellen des Meeres
und die das Dunkel erzog als das Licht für alle die Menschen,
die als Älteste du das Zepter führst im Olympus

und als göttliche Herrin die Erde regierst und die Meere,
die du alles erblickst — viel Gutes gabst du den Menschen¹⁾.

Auch die spätere Gnosis zeigt, wie die in unseren Liedern angedeuteten Linien anderwärts stärker gezogen wurden. Sophia ist hier die jungfräuliche Himmelskönigin oder die Muttergöttin; von der himmlischen Sophia unterscheiden die Gnostiker die ins Irdische herabgestiegene oder abgefallene Sophia (Chakmut); nach der Meinung der Valentinianer hat diese sich in das Chaos gestürzt, steht also auch hier im Zusammenhang mit der Urwelt und der Schöpfung wie in Hi. 28.

Selbstverständlich wird die himmlische Weisheit im Judentum Jahve unter- und eingeordnet. Nun wird sie Gottes Gebilde, erstgeborenes Kind Gottes, bevorzugte Tochter Jahves; wie Athene aus dem Haupt des Zeus, geht die „Weisheit“ aus dem Mund der Gottheit hervor. Vielleicht ist dieser Unterschied nicht von ungefähr; für den Griechen ist die Weisheit Denken, mit dem Haupt verbunden, theoretisch, spekulativ-philosophisch, für den Juden ist sie praktischerer Natur, mit dem Wort verbunden. Durch die Einordnung in Jahve verändert sich das Wesen der Weisheit; früher geheimnisvolle Zauber Macht, wird sie jetzt klares, überirdisches Licht, Harmonie, Ordnung; Spuren des alten Wesens bleiben erhalten. Der persönliche Charakter kann naturgemäß, wie bei allen göttlichen Gestalten, nicht scharf konturiert werden; auch die Weisheit ist ein Mittelglied von Element und Person, wie ein Äther bedeckt sie das All; sie wird von Gott über den Kosmos gegossen, aber sie regiert wie eine Königin.

Als Teil des göttlichen Wesens außerhalb Gott selbständig wirkend, hat die Weisheit Gott in der Welt darzustellen; sie ist Offenbarung Gottes. Sie kommt zur Erscheinung im Kosmos, durchdringt das All und vertritt hier die Idee der Zweckmäßigkeit und der Schönheit²⁾. Noch bedeutsamer kommt sie zur Erscheinung im geistigen Leben der Menschheit als leitende, wunderwirkende Macht in der Geschichte, vor allem als sittliche Erzieherin. Ihre höchste Erscheinung findet sie im Volke Gottes Israel; ihre edelste Frucht ist die Religion Israels und ihre Summa ist im Religionsbuch (Gesetz und Propheten) enthalten³⁾, sie bekundet sich aber auch über dieses Buch hinaus in der Gegenwart. Die Offenbarung der Weisheit vollzieht sich also in der Stufenfolge: Welt, Menschheit, Israel. Auch in den einzelnen Menschen geht die Weisheit ein, gleichfalls in einer Verschiebenheit der Grade. Ein allgemeiner Teil (die Vernunft) kommt allen zu; die Studierten, die ihr Zeit und Fleiß widmen, oder von einer anderen Betrachtung aus die Frommen, erhalten ein höheres Maß; besondere Charismatiker (Gottesfreunde, Propheten, Weise) schauen durch den Vorhang ihres Geheimnisses und besitzen sie in überwältigender Fülle. Das sind die „Kinder der Weisheit“, in denen sich die Weisheit vor der Welt mächtig und zu ihrer eigenen Ehre kundgibt Luk. 7,35. Man sieht, daß die Idee der Weisheit verschiedene Stüde umfaßt; sie ist geistige Bildung, sittlich-religiöse Tüchtigkeit, höchste Erkenntnis (Schauen).

Wie schon da und dort gestreift, berührt sich die Weisheit mit verwandten göttlichen Gestalten, dem Geist, dem Logos (Nús) oder dem Christus. Art und Eigenschaften sind bei allen diesen Gestalten vielfach dieselben. Auch der Christus wird der „Erstgeborene der Schöpfung“ genannt (Kolos. 1,15); man sagt: „wer den Sohn hat, hat das Leben“, wie man sagt: „wer die Weisheit hat, hat das Leben“. Den Logos mag man die mehr theologische, die Weisheit die mehr volkstümliche Form einer und derselben Idee nennen; auch der Logos ist nach dem Prolog des Johannes-evangeliums im Anfang der Zeit bei Gott, auch er ist Werkzeug der Schöpfung, Mittler der heiligen Offenbarung, Führer der Menschen. Weisheit und „Geist“

¹⁾ S. Erman, die ägyptische Religion, S. 246.

²⁾ Spätere sehen in ihr gar den selbständigen Demiurgen, vgl. im slawischen Henoah 30,8: Gott befaßl seiner Weisheit, den Menschen zu schaffen.

³⁾ Deswegen wird die Weisheit späterhin gerabezu die personifizierte „heilige Schrift“, vgl. Luk. 11,49; man sagt von Bibelworten: „so spricht die altherliche Weisheit“.

ähneln sich am meisten und vermischen sich späterhin nicht selten. Beide sind vor der Schöpfung im Chaos da, gehen in verschiedenen Graden in die Menschen ein und verschmelzen in der Idee der Inspiration. In der stoischen Popularphilosophie entspricht der (pantheistische) Nüs, die Weltvernunft, unserer Weisheit. In der Gnosis laufen alle Linien, alle Beiträge bisheriger Spekulation und populärer Denkform zusammen.

Es liegt im menschlichen Denken und Dichten, sich solche im Kosmos und im Menschenleben wirkenden göttlichen Kräfte, Wort, Weisheit, Geist, in ewigem Dasein vorzustellen und mit selbständigem Leben auszustatten. Mit der persönlichen, übernatürlichen Macht des Geistes oder der Weisheit gibt man der tiefen Erkenntnis Ausdruck, daß hinter den einzelnen Erscheinungen eine einheitliche Kraft ruht und daß über den menschlichen Individuen, über dem menschlich Individuellen eine übermenschliche Kausalität stehe. Die kosmische Ordnung und die menschliche Weisheit sind damit als etwas Göttliches gewertet; wunderbare Erkenntnis, sittlichreligiöse Tüchtigkeit, Menschenvernunft sind allesamt gottgewirkt, Offenbarung, Gabe.

Weisheit, Frömmigkeit, Gerechtigkeit.

Hi. 28¹⁸ Gott fürchten, das ist Weisheit, das Böse meiden, das ist Verstand.

S. 1⁷ Anfang der Erkenntnis ist Gottesfurcht,
Toren verachten Weisheit und Bildung.

S. 9¹⁰ Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht,
an den Heiligen sich halten, das ist Verstand.

JS. 1,14 – 20 (ohne 15. 17. 19).

¹⁴ Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht,	den Frommen ist sie angeboren,
¹⁶ Fülle der Weisheit ist Gottesfurcht,	mit köstlichen Früchten labt sie,
¹⁸ Krone der Weisheit ist Gottesfurcht,	Heil blüht in ihr und frische Kraft,
²⁰ Wurzel der Weisheit ist Gottesfurcht,	ihre Zweige sind langes Leben.

S. 28⁵ Böse Menschen verstehen nicht was recht ist;
die Gott suchen, verstehen alles.

JS. 6,37.

Achte auf das 'Gesetz' Gottes, sinne beständig über seine Gebote,
so macht Er dein Herz weise und lehrt dich alles, was du begehrt¹⁾.

Wahre und falsche Weisheit.

S. 28²⁶ Wer auf seinen Verstand traut, ist ein Tor,
wer in Weisheit handelt, bleibt heil.

JS. 19²⁰ Alle Weisheit ist Gottesfurcht,
alle Weisheit ist Gesetzeserfüllung.
²² Keine Weisheit ist's, das Böse kennen,
keine Einsicht ist, wo Gottlose beraten.
²⁴ Besser nicht viel Wiß und Gottesfurcht
als viel Wiß und Gesetzesübertretung.

¹⁾ Vgl. noch JS. 15,1 1,10 1,26f.

²⁵Mancher braucht sein Wissen zum Lügen,
mancher verstellt sich, um gut zu scheinen.

Wir bekommen hier einige Beispiele für den in der allgemeinen Einleitung mitgeteilten Vorgang, daß die jüdischen Theologen Weisheit in Frömmigkeit und Sittlichkeit umwandelten. Die weisen Lehrer halten sehr darauf, daß Weisheit, Frömmigkeit, sittlicher Charakter untrennbar seien; ja ihre Meinung ist die, daß für das gewöhnliche Leben Weisheit eben in der Frömmigkeit und Sittlichkeit bestehe. Sie formulieren diesen Gedanken in verschiedenen Wendungen. Dem tiefsinnigen, zur spekulativen Erkenntnis neigenden Gedicht Hiob 20 fügt ein praktisch gerichteter „Weiser“ die Mahnung an: die wahre, für den Menschen erreichbare und notwendige Weisheit ist Gottesfurcht und Sittenreinheit. Es war wohl sprichwörtliche Redensart in den Schulen, „Anfang der Weisheit“ sei Frömmigkeit und Sittlichkeit; „Anfang“, weil damit in den Schulen und im Leben begonnen werden soll und weil es die Hauptsache bleiben müsse. Im Spruchbuch steht dieser Kardinalsatz an erster Stelle, und JS. rühmt am Anfang seines Buches die beiden Pfeiler der Welt: Weisheit und Gottesfurcht. Weise ist aber nur, wer fromm und gerecht ist, der Tor ist gottlos (vgl. z. B. S. 10, 23 15, 21 24, 9 28, 4f.), und unermülich redet daher die Spruchliteratur vom frommen und rechtschaffenen Leben, vom Geschick der Guten und der Bösen.

„Frömmigkeit Anfang der Weisheit“, das besagt aber auch umgekehrt, daß die sittenstrenge Frömmigkeit die einzige Lebenskunst, das allein kluge Verhalten sei. Denn sie erhält den Menschen gesund, macht ihn glücklich, geehrt usw.; Unfrömmigkeit, Gottlosigkeit dagegen sind tödlich, sie bringen dem Menschen äußeren und inneren Schaden. Das Erkenntnismoment in der Frömmigkeit und Sittlichkeit besteht also vor allem in dem praktischen Zug, daß man die Gesetzmäßigkeit der sittlichen Ordnung und die Folgen seines Verhaltens einseht. Frömmigkeit und sittlicher Charakter bilden ferner die Voraussetzung der Weisheit, sowohl für den Gelehrten als für den einfachen Mann; dem Frommen und Gehesgehoramen wird Weisheit geschenkt. Das trifft mit der Wirklichkeit zusammen: der religiöse und reine Mensch hat in der Tat auch die beste Menschen- und Weltkenntnis und schließlich immer wieder die feinste Bildung („die Gott suchen, verstehen alles“). Umgekehrt hilft die Weisheit zur Frömmigkeit. Wer dem Lehrer folgt, Weisheit sucht, sagt der Dichter von Spr. 2, der dringt in die Gottesfurcht und in die (praktische) Gotteserkenntnis ein; die Weisheit lehrt ihn den rechten Wandel, bewahrt ihn vor Verführung und Ausschweifung und rettet so sein Leben. Ein andermal hören wir, daß Gott die liebe, die die Weisheit lieben JS. 4, 14.

Wegen dieser vielfältigen inneren Beziehungen werden „Weisheit“ und „Gottesfurcht“ geradezu Wechselbegriffe, man kann sagen:

„die Lehre des Weisen ist ein Quell des Lebens,
daß man den Schlingen des Todes entgeht“

und: „die Gottesfurcht ist ein Quell des Lebens,
daß man den Schlingen des Todes entgeht“

(S. 13, 14 14, 27), und in seinem Liedchen auf die Weisheit, die heil, Kraft, Leben verleihe, sichtet sie JS. ganz mit der Gottesfurcht zusammen: diese ist Anfang, Säule, Krone, Wurzel der Weisheit.

Den Namen „Weisheit“ verdient demgemäß nur die fromme Weisheit und es bildet sich ein Gegensatz heraus zwischen religiöser und weltlicher Weisheit, zwischen „Weisheit“ und „Verstand“. Der menschliche Verstand kann ein gefährliches Gut werden, wenn er nicht von der frommen Weisheit geleitet wird, er kann zum falschen Selbstvertrauen verführen, ja er kann zum Bösen verwendet werden. In diesem Sinn ist mancher schlechte Mensch besser als die Weltkundigen. Diese pädagogisch wichtige Mahnung darf nicht mit dem theologischen Satz vom Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft verwechselt werden; eine solche Reflexion liegt der Spruchdichtung fern. Auch braucht man die Mahnung nicht zeitgeschichtlich, als Gegensatz gegen die hellenistische Bildung oder Philosophie, zu verstehen; die Sache ist viel natürlicher und reinmenschlich.

Gottes Wort und Gesetz.

S. 16, 20.

Wer Gottes Wort achtet, hat Glück; wer auf Gott traut, fährt wohl.

S. 30 ⁵Jedes Wort Gottes ist wahr, ein Verlaß dem der darauf traut;
⁶tu du nichts Eignes dazu, daß Er dich nicht als Lügner straft.S. 29¹⁸Ohne Offenbarung keine Ordnung, wer die Tora hält, fährt wohl.JS. 36 ²Wer die Tora haßt, ist nicht weise,
er schwankt wie ein Schiff im Sturm.
³Der Verständige will das Wort verstehen,
die Tora bindet er als Amulet um die Hand.

Weil die Weisheit zugleich Religion und Sittlichkeit ist, steht die Bibel bei den Weisen, den Erziehern des Volkes, in hohem Ansehen. Denn hier, vor allem im Gesetz, hat sich Gott, die göttliche Weisheit, den Menschen geoffenbart, hier erfährt der Mensch, was göttlich und gut ist. Das war der große Vorzug der jüdischen Gemeinde vor den übrigen Völkern, daß sie geoffenbarte Weisheit, ein göttliches Buch, besaß. Die Weisen ermahnen daher, von diesem Vorzug Gebrauch zu machen, das Wort Gottes zu achten, d. h. in das Verständnis des göttlichen Wortes einzudringen, die synagogalen Gottesdienste und die Vorträge der Weisen, wo die biblische Verkündigung zu grund gelegt wurde, zu besuchen und sich im Leben daran zu halten. Schon für die Weisen ist das „Wort Gottes“ ein fester Begriff, von Menschenwort deutlich unterschieden; es wäre vermessen, den Unterschied zu verwechseln, etwas dazu zu tun oder davon zu tun.

Wer die göttlichen Worte im Leben erprobt, der findet sie allesamt richtig. Sowohl im Leben des einzelnen als im Leben des Volkes ist das göttliche Wort der Halt, Offenbarung bringt Ordnung; mißachtet man das Gotteswort und schaltet man das göttliche Gesetz aus, so beginnt der Verfall. Der rechte Mensch wird daher ein fleißiger Leser der Bibel sein, um daraus fürs Leben zu lernen, und er wird das Gesetz wie ein Amulet an sich binden, das ganze Leben unter den Schutz des Gesetzes stellen. Das Bild des Amulets rührt davon her, daß die Frommen zur Zeit des JS. schon die Handriemen mit den Grundstellen des Gesetzes (die aus dem Neuen Testament bekannten Phylakterien) trugen.

Die Frömmigkeit der Spruchdichtung. Indem Frömmigkeit und Sittlichkeit als Weisheit aufgefaßt werden, kommt das wertvolle Moment der religiös-sittlichen Erkenntnis zur Geltung. Die Propheten, die großen religiösen Denker, betonen immer wieder die Notwendigkeit des Erkennens für das innere Leben; die Spruchdichter bauen diese Linie weiter aus. Sie bemühen sich, die jungen Leute und die Gemeinde in das Wesen Gottes praktisch einzuführen; man soll die Welt, die Menschen, sich selbst kennen lernen, statt der Gewohnheit eine persönliche Überzeugung gewinnen, statt der Oberflächlichkeit Folgen und Ziel erwägen, nach dem Sinn des Lebens fragen. Das Moment der Erkenntnis behält im religiösen und sittlichen Leben immer seine grundlegende Wichtigkeit. Ohne Erkenntnis tritt sittliche und religiöse Schwäche und Verirrung ein, das bleibt immer die Mahnung der echten Volkserzieher. Wir werden an die Art und Arbeit der jüdischen Weisheitslehrer erinnert, wenn wir einen geistigen Lehrer unserer Tage hagen hören: „unserm Volk fehlt die Erkenntnis, daß der Abfall von der Religion zur inneren und äußeren Anarchie führt; wie anders stünde es um unser Volk, wüßte es, daß die sittliche Weltordnung wie die Ordnung der Natur durch einen allmächtigen, heiligen Willen beherrscht ist und daß jede Übertretung der sittlichen Ordnung der Seele ebenso Verderben und Tod bringt wie die Widerzähligkeit gegen die Naturordnung dem leiblichen Leben.“ Das

ist in die alte Zeit übertragen der Grundgedanke der sittlich-religiösen Erziehung jener „Weisen“ gewesen.

Für den Jugendunterricht hat die Betonung der Erkenntnis zweifellos ihren besonderen Wert. Aber andererseits läßt sich nicht leugnen, daß die Frömmigkeit der Spruchdichter eben dadurch rationalistisch anmutet. Religion äußert sich nach ihnen überwiegend im Sittlichen; sie erscheint als etwas Lehrbares, für jeden verhältnismäßig leicht Erreichbares. Gottesfurcht und Gottvertrauen bilden die Grundlagen des Verhaltens, den Kern der Religiosität; Gottesfurcht als Anerkennung der göttlichen Größe und als Gefühl der Abhängigkeit vom Übernatürlichen, Gottvertrauen als Bürgschaft äußerer Hilfe. Gott ist der Gott der guten Ordnung, daher kann man ihm unbedingt vertrauen, und er ist der Gott des strengen Gerichts, daher muß man ihn fürchten. Überall bleibt er in überragender Höhe, in der Gestalt des erhabenen, absolut gerechten Richters oder des mild zum ohnmächtigen Menschen sich herabbeugenden Herrn oder des wunderbaren Schöpfers und Weltlenkers; der Fromme tut das Gute nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Ehrfurcht vor ihm. Die Erziehung warnt vor dem Übermaß mystischer Frömmigkeit und hält das Gottvertrauen in vernünftigen Schranken; man soll natürlich bleiben, z. B. ärztliche Hilfe nicht gering achten.

Der rationalistische Zug bekundet sich wie in der hellenistischen Weltanschauung auch darin, daß die Natur eingehend studiert und für den religiösen Zweck gewertet wird. Der Meister von Hiob 38 ff. empfiehlt das Beschauen der Natur, um in die richtige Stellung zu Gott zu kommen, Ehrfurcht und Gehorsam zu lernen; der gleiche Ton wird von den „Freunden“ in Hiobs Klage, von „Elihu“ und immer wieder von den Weisen angeschlagen. So erscheint die Frömmigkeit etwas gar zu geradlinig und im sittlichen Leben fehlt die Wärme; die Berechnung der Folgen lähmt die starken Impulse. Es war gut, daß neben die Schule die Erfahrung trat; die Schule schuf die nüchterne musterhafte Haltung, aus der Tiefe der Erfahrung ging jene mystische Gottinnigkeit hervor, wie sie manches vielbewegte Gemüt im Psalmlied ausdrückte. Diese beiden Erscheinungen, rationale und mystische Art, in wertvollem Ausgleich, sicherten den Bestand der sittlichen Religion in der jüdischen Gemeinde; jene, mit ihrem Blick für die Wirklichkeit und für das praktische Leben, diente zur Verbreitung und Verbreiterung von Religion und Sittlichkeit, von dieser ging schöpferische Kraft aus.

Nach diesen Liedern über die Weisheit geben wir einige Lieder über die Weisheitslehrer.

Der schönste Stand Js. 38, 24 – 39, 11.

- ²⁴Dem Gelehrten wächst die Weisheit zu,
wer kein Geschäft hat, der hat Zeit zu lernen.
- ²⁵Wie kann der lernen, der die 'Pflugchar' führt
und mit dem 'Ochsenpieß' stolziert,
der Kühe lenkt und mit Gesang sie treibt,
und der mit Stieren sich unterhält?
- ²⁶Daß er recht pflüge, das liegt ihm an,
und fettes Vieh, das kummert ihn.
- ²⁷Und auch die Bildner, die die Kunst verstehen,
beschäftigt sind sie Tag und Nacht;
der die Schrift einschneidet auf Siegelstein
und der 'die Buntweberei betreibt',
eine lebendige Zeichnung, das liegt ihm an,
ein meisterlich Werk, das kummert ihn.

- ²⁸Und der Schmied, der an der Esse schafft,
 behutsam die eisernen Waffen schlägt,
 die Glut des Feuers zermürbt ihm die Haut,
 von der Hitze wird ihm glühend heiß,
 der Schlag des Hammers ist seine Musik
 und mit sorglichem Auge prüft er die Form.
 Ein Meisterwerk, das liegt ihm an,
 ein feiner Zierat, das kümmert ihn.
- ²⁹Und der Töpfer, der am Rade sitzt
 und mit den Füßen die Scheibe dreht,
 mit ganzer Seele ist er beim Werk,
 er formt und bildet ohne Zahl;
- ³⁰Seine Arme drückt er wund dabei
 und vor der Zeit wird er gebückt.
 Eine schöne Glasur, das liegt ihm an,
 und des Ofens Stand, das kümmert ihn.
- ³¹Sie alle sind mit der Hand geschickt
 und Meister sind sie in ihrem Sach;
- ³²ohne sie kann keine Stadt bestehn,
 ihr Fleiß gibt ihnen ihr heimatlich Brot.
- ³³Aber zum Rat der Gemeinde braucht man sie nicht,
 im versammelten Volke sind sie nicht vorne dran,
 in Gesetz und Recht sind sie nicht geübt,
 auf den Richterstuhl beruft man sie nicht;
 Lehrer zu sein, ist nicht ihr Amt,
 und die Kunst zu reden, besitzen sie nicht.
- ³⁴Doch wer dem 'Dienste Gottes' lebt,
 sich müht um das Gesetz des Höchsten,
- ³⁹wer in der Väter Weisheit forscht
 und im Prophetenbuch studiert,
²berühmter Lehrer Vortrag hört,
³der Sprüche tiefen Sinn ergründet,
- ⁴wer sich im Dienst der Großen übt
 und sich bewegt am Hof des Fürsten,
 die Länder und die Völker kennt
 und weiß, was Menschen frommt und schadet;
- ⁵wer an dem Herrn des Lebens hangt,
 bei ihm allein die Hilfe sucht,
 in Schuld der Sünde ihn angeht
 und ihn um neue Gnade bittet:
- ⁶Er wird vom Weisheitsgeist erfüllt,
 wenn's dem Allmächtigen gefällt;
 dann sprudelt er selber weise Worte
 und preist im Hymnus frei den Herrn,
- ⁷ist auch des klugen Rates kundig,
 Geheimes weiß er wohl zu deuten,
- ⁸wird selbst ein Lehrer hoher Schule,
 sein einzger Ruhm ist das Gesetz.

- ⁹Vielfältig preist man seine Einsicht
 und unvergänglich ist sein Ruhm,
 nie wird sein Andenken vergessen,
 ihn kennen künftige Geschlechter.
¹⁰Sein Wissen feiert die Gemeinde,
 in der Versammlung ehrt man ihn,
¹¹er ist der Glücklichste auf Erden,
 und stirbt er, bleibt sein Name leben!

Es ist hier nicht das erste Mal, daß der Gelehrte seinen Stand als den schönsten empfiehlt und weit über alle andern stellt. Schon der alte ägyptische Weise Duaf empfindet seinen Sohn Pepi, wie er ihn in die königliche Schule bringt, sein Herz hinter die Wissenschaft zu setzen und sie wie eine Mutter zu lieben, da es nichts gebe, das über die Wissenschaft gehe. Er schildert ihm die andern Stände mit ihren Plagen und in ihrem niedrigen Wert:

Ein Bildner, der den Meißel führt,
 ermüdet sich mehr, als wer das Feld hat;
 sein Ader ist das Holz und sein Werkzeug ist das Erz;
 in der Nacht — ist er befreit?
 er arbeitet mehr als seine Arme vermögen,
 in der Nacht — zündet er Licht an.

Und:

Nie hab ich einen Schmied als Gesandten gesehen
 und den Goldschmied mit einer Botschaft,
 doch hab ich den Schmied bei seiner Arbeit gesehen
 am Loche seines Ofens.
 Seine Finger waren wie Krokodilhaut,
 er stank mehr als Fischrogen.

Vom Gelehrten aber heißt es:

Sieh es gibt keinen Stand, der nicht regiert würde,
 nur der Gelehrte, der regiert selbst.

Diese Vorzüge der Gelehrsamkeit, die Mühelosigkeit der Arbeit und die vornehme öffentliche Stellung, werden auch sonst von den ägyptischen Weisen des Altertums gerühmt. Der arme Ungelehrte, dessen Namen niemand kennt, gleicht einem schwerbeladenen Esel, der Glückliche, der die Wissenschaft sich ins Herz gesetzt hat, steht über jeder Arbeit und wird ein weiser Fürst. Wer als Schreiber fleißig ist und die Bücher nicht hintansetzt, wird ein vornehmer Herr, kommt sogar am Ende in das „Kollegium der Dreißig“, und wenn man einen Gesandten braucht, so erinnert man sich seiner am Hofe¹⁾.

Mit etwas mehr Zuneigung für die weniger Begünstigten, aber doch im gleichen starken Hochgefühl des eigenen Standes, vielleicht auch um für den Schriftgelehrtenstand zu werben, rühmt der jüdische Verfasser seinen Beruf. Der Schriftgelehrtenstand ist der höchste, schönste und freieste Stand. Nicht, daß die andern Berufe unwert wären; Jesus Sirach hat alle Achtung vor ihnen und ein feines Mitempfinden für sie. Indem er sie als Solie des eigenen Standes näher beschreibt, erhalten wir von ihm ein hübsches Kulturbild des damaligen Lebens. Humorvoll ist der Bauer gezeichnet; der Fellacke, der sich in seiner ländlichen Freiheit wie ein König fühlt und vergnügt hinter seinem Ochsen stolziert, vertritt die unterste soziale Stufe. Von den Handwerkern greift der Verfasser die künstlerischsten und die unentbehrlichsten Vertreter heraus, die Siegelstecher und die Buntweber, die Schmiede und die Töpfer. Man spürt das Wohlwollen, mit dem diese Leute betrachtet werden; es sind unermüdet fleißige Menschen, sie tragen die ehrenvollen Narben ihres Tagewerkes, sind Meister

¹⁾ S. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum; die Übersetzungsproben aus S. 442f.; 592f.

in ihrem Fach, teilweise wahre Künstler, geachtet, unentbehrlich im Volksleben, und das Handwerk hat seinen goldenen Boden (38, 24–33).

Aber sie bleiben in die niedrige Sphäre gebannt, sie sind Handwerker, nicht Geistarbeiter. Hoch über ihnen steht der Gelehrte, die geistige Tätigkeit. Diese ist freier, vornehmer, für die Gesamtheit erst recht unentbehrlich. So bekommen wir hier durch die Schilderung des geistlichen Gelehrtenstandes eine höchst wertvolle Ergänzung des jüdischen Kulturbildes im 3. Jahrhundert v. Chr. Im Unterschied von den weltlichen Berufen ist dieser Beruf wie der des Priesters ein religiöser; er ist dem „Dienste Gottes“ gewidmet. Zunächst erfahren wir einiges über Studium und Ausbildung des künftigen Gelehrten. Er studiert in der Bibel, im Gesetz und im Prophetenbuch; wie im Mittelalter die Bibel oder noch im heutigen Islam auf der muhammedanischen Hochschule alten Stils der Koran, ist das Wort Gottes das Handbuch, das die Ethik und die gesamte Bildung umfaßt. Der junge Mann hört die Vorträge der berühmten Meister, die der Auslegung der Bibel, der Lebenskunde und Geistesbildung auf Grund des göttlichen Wortes und der Überlieferung der Weisen gewidmet sind. Er wohnt aber nicht als bloß passiver Zuhörer an, sondern hat sich im selbständigen Denken, im Erfassen des gelehrten Vortrags, im „Ergründen der Sprüche“, wohl auch im theologischen Disput zu üben (38, 34–39, 3).

Auf die Lehrjahre folgen die Wanderjahre. Es empfiehlt sich für den Jünger höchster geistiger Bildung, die Welt zu sehen¹⁾. Von den indischen Weisen wird erzählt, daß sie nach der Ausbildungszeit umherwanderten, die heiligen Stätten besuchten und mit den heiligen und Philosophen Bekanntschaft machten, um in den Wissenschaften immer mehr zuzunehmen. Die praktische gerichtete jüdische Schule riet, das Leben an seiner vornehmsten weltlichen Quelle, an Fürstenhöfen, zu studieren. Zu beidem, zum Reisen und zur Aufnahme an Höfen, befähigt den jungen Mann seine edle, vermögliche Herkunft. Von manchem gelehrten Juden erzählt die Geschichte, daß er sich in der vornehmen, großen Welt wohl fühlte und für Lebenszeit in der Nähe des gebildeten Herrscherhauses blieb; besonders anziehungskräftig wird in jener Zeit die ägyptisch-ptolemäische Königsfamilie gewesen sein²⁾. Diese enge Beziehung austretender Gelehrten zu Fürstlichkeiten erklärt es, daß im öffentlichen Unterricht viel vom Umgang mit Königen und Großen die Rede war. Durch die Wanderjahre in der weiten und vornehmen Welt tritt zum Studium die Bildung, zum gelehrten Kopf die feine Form, zum Wissen die Tätigkeit und das Leben. Die Hauptsache blieb freilich, daß aus den Lehr- und Wanderjahren ein Charakter und zwar ein frommer Charakter hervorging. Hauptzweck des Lehrberufs war ja die Hinleitung zu Gott und zum göttlichen Leben, so mußte der Lehrer selbst auf Frömmigkeit gegründet sein; Gott mußte ihm der Mittelpunkt, das Fundament, der heilige Wächter seines eigenen Lebens werden, und er sollte sich bewußt bleiben, daß er, der Hochgebildete und Höchstehende, der Gnade Gottes stets neu bedurfte (39, 4f.).

Ziel alles Lernens, Wanderns und Strebens ist es, selbst in die Reihe der Lehrer zu treten. Der Beruf des öffentlichen Lehrers ist aber nicht ein festes Amt, der Lehrer wird von niemand bestellt, auch vom Volk nicht gewählt; ja, er kann im Grunde nicht einmal von sich aus den Beruf ergreifen, vielmehr wird er von Gott berufen, getrieben und ausgestattet. Es zeigt sich auch hier die religiöse Eigenart des jüdischen Volkes; die freie Begabung, die zu diesem Beruf gehört, wird so

¹⁾ Klearch, der Schüler des Aristoteles, berichtet von dem Zusammentreffen des Aristoteles mit einem solchen weitgereisten jüdischen Gelehrten (Josephus, Gegen Apion I, 180 ff.). Er läßt Aristoteles darüber erzählen: „Jener Jude war viel gereift, hatte sich aus dem Binnenland in die Küstenplätze begeben und war nicht bloß seiner Sprache, sondern auch seiner geistigen Bildung nach ein Hellene. Während unseres Aufenthalts in Asien kam er zufällig in die gleichen Orte und traf mit uns und etlichen anderen Jüngern der Wissenschaft, deren Weisheit er erproben wollte, zusammen. In dem vertrauten Verkehr, den er mit vielen gebildeten Männern unterhielt, teilte er mehr mit, als er empfing.“

²⁾ Der Entel des Jesus Sirach erzählt, daß er im 38. Jahr des Königs Euergetes nach Ägypten kam und während seiner Zeit dort verweilte und nicht wenig Gelegenheit zum Unterricht fand.

empfunden und ausgedrückt, daß Gott den Bevorzugten mit Geist (mit „Einsichtsgeist“) erfüllt. So hat der Lehrer das Charisma Gottes, er ist ein Pneumatiker, im Unterschied von andern geordneten Berufen, wie dem Priesterberuf, in Ähnlichkeit mit den frei auftretenden, gewaltig eingreifenden Propheten der alten Zeit. Er fühlt das göttlich Überwältigende in der kühnen Tatsache, daß er als Lehrer auftritt, und in der auffallenden Erscheinung, daß ihm oft hinreißende Beredsamkeit entströmt oder eine neue Erkenntnis aufleuchtet; beides, die Freiheit des Auftretens und die Kraft der Erkenntnis, ist ihm selbst wunderbar gewesen. Wir dürfen diese Gelehrten und Lehrer also nicht von dem neutestamentlichen Bild der Schriftgelehrten aus beurteilen; es müssen machtvolle, originale und beherrschende Persönlichkeiten gewesen sein (39,6).

Über die pneumatische Kraft (Inspiration) der geistlichen Lehrer noch ein Wort. Sie erscheint auch sonst und in verschiedenen Wirkungen. In unserem Gedicht ist die Wirkung des Geistes der freie Hymnus; es mochte in der frommen Versammlung vorkommen, daß ein „Lehrer“ wie in plötzlicher Begeisterung auch zum Dichter wurde, einen eigenen Hymnus auf Gott sang und so den Schatz der Gemeinlieder um ein neues Lied bereicherte. Oder es erscheint der geistbegabte Lehrer als „Prophet“ neuer religiöser Erkenntnis. „Prophetenspruch“ verkündet Jesus Sirach (24,33), Elifas bekommt „Offenbarung“ (Hi. 4,12ff.). Der weise Dichter von Ps. 49 beschäftigt sich mit dem Problem der göttlichen Vergeltung, dem Los der Frommen und Gottlosen. Wie ein wunderbares Licht geht ihm die neue Erkenntnis auf, daß das Los erst in der jenseitigen Welt entschieden werde. Das ist die Lösung! Dieser fromme Weise, auch ein Lehrer in seiner Zeit, weiß, daß er die Lösung nicht von sich aus fand, er „neigte dem Majchal sein Ohr“, es ist höhere Eingebung, Offenbarung. Er eilt, die Offenbarung der frommen Gemeinde mitzuteilen, und tritt vor sie wie ein alter Prophet mit dem Saitenspiel, um als gottbegnadeter Seher ihr und der Menschheit die befreiende Lösung zu verkünden. Solche Vorgänge müssen wir uns ganz real vorstellen; es waren wirkliche, große Erlebnisse im Leben der Weisen und der Gemeinde, es sind die Augenblicke gewesen, in denen die praktisch-religiöse Erkenntnis einen neuen Schritt vorwärts tat. Vgl. noch Ps. 40(4) und Jes. 53(1). Diese pneumatische Begabung der Weisen macht es vollends deutlich, daß sie aus drei Quellen schöpften; zur Bibel und zur Tradition kam das eigene Charisma hinzu.

Die Tätigkeit der Gelehrten wird in unsrem Gedicht (39,7f.) anschaulich beschrieben: Unterricht in der hohen Schule des Gesetzes, Leitung der frommen Gemeinde, öffentliche Vertrauensstellung. Die geistlichen Herren sind nicht bloß private Ratgeber, sondern haben Sitz im Richterkollegium. Da sie sich mit dem Gesetz befaßten und das Gesetz zugleich bürgerliches wie geistliches Recht war, sind sie die Juristen der Gemeinde; sowohl in der Gerusia der palästinischen Ortschaften, wie im obersten Gerichtshof zu Jerusalem sitzen die geistlichen Gelehrten. Ihre Reisen und ihr weiter Blick kamen ihnen hierbei neben dem Studium sehr zu statten. Der Lehrberuf und die vielverzweigte Ratgeberlätigkeit brachten ihnen wohl auch materiellen Gewinn; doch werden sie in der guten Zeit des Standes meist davon unabhängig gewesen sein. Später freilich veränderte sich das Bild, dadurch daß auch Leute aus einfacheren Schichten Schriftgelehrte wurden; nun war die Praxis, daß der Lehrer zugleich ein Handwerk trieb, um sich den Lebensunterhalt zu schaffen.

Hier ist der Gelehrte über den Handwerker noch weit erhaben. In höchstem Ansehen und mit großer Macht wandeln diese freien Männer unter ihrem Volk, von der frommen Gemeinde verehrt, von allen geschätzt, von der Nachwelt lange genannt (39,9–11). Der Sirazide spricht aus der vollen Berufsfreudigkeit und aus dem Berufsidealismus heraus, zu dem die edelsten Vertreter des Standes berechtigt sind. Über den diesseitigen Kreis, in dem unser Dichter stehen bleibt, schaut der spätere Verfasser der Danielapokalypse hinaus und rühmt in gleichem Hochgefühl und in tiefster Erkenntnis seines Amtes von sich und seinen Standesgenossen (12,3):

die Lehrer leuchten wie des Himmels Glanz,
die Führer zur Gerechtigkeit wie die Sterne immerdar!

Jesus Sirach, ein Jünger und Lehrer der Weisheit.

Ein alphabetisches Gedicht JS. 51,13–29.

- ¹³Als ich noch jung und weltfremd war,
 gefiel sie mir schon und suchte ich sie,
¹⁴Bat im Gebet um sie von früh auf,
 Charakterfest will ich ihr treu sein.
¹⁵Der süßen Traube glich sie mir',
 ich trug nach ihr ein groß Verlangen,
 Es trat mein Fuß auf ihre 'Bahn',
 früh ging ich in der Weisheit Schule,
¹⁶Sing kaum bei ihr zu lernen an',
 und hatte schon ein reiches Wissen.
¹⁷Gar Ehre brachte mir ihr Joch,
 das will ich meinem Lehrer danken.
¹⁸Hab mich bemüht, sie zu erringen',
 und mein Bemühen blieb nicht 'fruchtlos',
¹⁹Ihr war ich ganz und gar ergeben,
 ich wandte nicht den Blick von ihr,
 Kehrt' ein in ihrem Heiligtum,
 um immerdar bei ihr zu wohnen;
 Leis tat ich ihre Türe auf,
 trat zu ihr ein und schaute sie.
²⁰Mein Herz beschloß, ihr nachzufolgen,
 und fand sie als vollkommenen Führer.
 Nun hat ihr 'Umgang' mich gebildet,
 ich werde drum nicht 'von ihr' lassen.
²¹Ob meines inniglichen Suchens
 ist sie mein höchstes Gut geworden.
²²Preis sei dem Herrn, er segnet mich als Lehrer,
 ich dank es ihm mit Herz und Munde.
²³Quell der Erkenntnis findet ihr bei mir,
 kommt in mein Lehrhaus, ihr Unwissenden!
²⁴Reizt es euch nicht, zu holen, was euch fehlt?
 wie lange wollt ihr durstig bleiben?
²⁵So will ich locken, von ihr rühmen:
 kauft Weisheit euch, kauft sie umsonst,
²⁶Tragt ihre Last mit willigem Herzen
 und nehmt ihr Joch auf euch mit Freuden!
 Umsonst wird keiner nach ihr suchen,
 wer sie mit Ernst will, der gewinnt sie.
²⁷Von mir erseht's: wie wenig 'Last',
 wieviel Erquickung fand mein Herz durch sie!
²⁸Wollt drum mich hören, 'wenig Wissen'
 bringt schon euch Gold und Silber ein. —
²⁹Zier meines Lebens seien meine Schüler,
 und ich will ihres Lobs mich würdig zeigen.

Jesús Sirach ist unsere beste Quelle für die Kenntnis der Blütezeit des geistlichen Gelehrtentums, er selbst sicherlich die Zierde des Standes in seiner Zeit. Der Enkel rühmt von ihm in der Vorrede zur griechischen Übersetzung: „mein Großvater Jesús, nachdem er sich in hohem Maß dem Studium des Gesetzes und der Propheten und der übrigen von den Vätern überkommenen Bücher gewidmet und in ihnen eine hinlängliche Fertigkeit erlangt hatte, fühlte sich getrieben, auch selbst etwas über Bildung und Weisheit zu schreiben, damit die Lernbegierigen, auch hierdurch unterrichtet, um so mehr fortschreiten möchten im Wandel nach dem Gesetz.“ Im vorliegenden Gedicht empfiehlt sich JS. selbst als Lehrer und schildert, wie er ein solcher wurde und wie er seinen Lehrberuf ausübt. In früher Jugend spürte er eine Neigung zum Studium; eigener, hingebender Fleiß, göttlicher Beistand und die Anleitung des Lehrers halfen zusammen, um ihn vorwärts zu bringen. Pietätvoll gedenkt er des eigenen Lehrers, dem er es verdankt, daß er nun in geachteter Stellung unter seinen Mitmenschen steht. Aber über den Lehrer hinaus will der Schüler die Weisheit selbständig erfassen. Sie ist ihm wie eine Göttin, in deren Heiligtum er eingeht, um ihre Herrlichkeit zu schauen und bei ihr zu bleiben, oder wie eine geliebte Frau, mit der ihn ein ganz persönlicher Umgang verbindet. Er findet in ihr die Führerin des Lebens und die kundige Bildnerin, Weisheit ist sittliche Tüchtigkeit und geistige Bildung. Es fiel dem Schüler nicht schwer, zu lernen und zu wachsen, vom ersten Anfang an fand er Befriedigung und Lohn; aber es gehört gegenüber den Hindernissen des Lebens doch Eifer und Charakterfestigkeit dazu, um soweit zu kommen, daß man die Weisheit als höchstes Gut besitzt.

Jesús Sirach war in der glücklichen Lage, durch Reisen seine Bildung zu erweitern und seinen Charakter zu festigen. Am Eingang unsres Gedichtes spielt er darauf an, er fing mit dem Lernen an, ehe er die Welt durchwanderte, ging also mit einem Kapital von Wissen hinaus, um es zu vermehren. Anderwärts spricht er vom Wert des Reisens und von den mancherlei Erlebnissen, die einem Wanderer der alten Zeit begegneten (31,9–20):

- | | |
|--|---|
| ⁹ Ein 'Vielergeister' weiß viel, | ein Wohlfahrer ist bewandert, |
| ¹⁰ wer nichts gelernt hat, weiß nichts, | ¹¹ wer die Welt kennt, versteht manches. |
| ¹² Viel hab ich gesehn bei meinem Wandern, | viel 'ist über mich gegangen'. |
| ¹³ Oft war ich in Gefahr des Todes, | aber ich wurde gerettet: |
| ¹⁴ denn die Gott fürchten, bleiben leben, | ¹⁵ sie hoffen auf ihren Helfer. |
| ¹⁶ Wer Gott fürchtet, sorgt nichts, | er verzagt nicht, denn er vertraut Ihm. |
| ¹⁹ Gottes Augen sind über denen die ihn lieben, | starker Schild, mächtiger Hort, |
| Schutz vorm Wind, Schatten vor der Sonne, | Hilfe in Gefahr, Stütze beim Fall, |
| ²⁰ Er erhebt die Seele, macht hell die Augen, | gibt Heilung, Leben und Segen! |

Dem frommen, dankbaren Gemüt wird die Erinnerung zu einem Lobpreis auf den treuen Reisegefährten. Die bunten Bilder der Reisen mögen in den Vorträgen des Lehrers ein beliebter Schmuck gewesen sein.

Der eifrige Schüler, der vielgereiste Mann ist nun in seiner Heimat Lehrer geworden. Er hat Gabe, Erfolg, Zulauf und weiß wohl, daß dies göttliche Gnade ist. Er kündigt in diesem Gedicht gewissermaßen aufs neue seine Lehrtätigkeit öffentlich an. Wie Plato seine Schüler in der Akademie, Aristoteles im Lyzeum versammelte, so hat auch der öffentliche Lehrer in Jerusalem sein Lehrhaus, wo er die Zuhörer empfängt und unterrichtet. Er erteilt seinen Unterricht unentgeltlich. Die Prager scheint hierin verschieden gewesen zu sein, denn wir wissen von anderen, daß sie Honorar annahmen¹⁾; vielleicht war ein Unterschied der Zeiten oder der Personen. Der Lehrer läßt nicht bloß für sich persönlich, sondern für die Weisheit; die Weisheit erscheint als etwas Beglückendes, Notwendiges, jedem Zugängliches; ihr Joch ist angenehm und sollte von jedem getragen werden. „Weisheit“ ist eben hier nicht Philosophie und tief sinniges Grübeln, sondern sittlich-religiöse Lebenstüchtigkeit und geistige Weltbildung, wie sie jeder rechte Mensch haben muß. Ein wenig Eifer kostet's wohl und ein wenig Freiheit muß der wohl drangeben, der ein Charakter werden

¹⁾ Vgl. S. 17,16.

will, aber das Leben gewinnt dadurch an Freude und die Bildung bringt sogar materiellen Gewinn. Wir wissen aus dem Früheren, daß der Lehrer nicht zuviel verhielt; die Männer von Bildung wurden im öffentlichen Dienst bevorzugt. Der Lehrer und Erzieher wirkt nicht bloß durch sein Wort, sondern durch seine Persönlichkeit, und er schließt die Einladung an die Zuhörer mit dem lebenswürdigen Wunsch, möglichst viele und tüchtige Schüler zu bekommen, und mit dem Versprechen, den Jüngern stets das Beste zu geben. Man möchte fast vermuten, daß Jesus Sirach dieses Gedicht als Flugblatt ausgehen ließ, um sich in der Öffentlichkeit zu empfehlen und neue Schüler zu werben.

Noch mit einigen anderen Aussprüchen läßt uns Jesus Sirach in seinen Beruf und sein Wirken hineinschauen. Einmal (36,16–30,27)¹⁾ sagt er, er sei hintendrein gekommen, wie einer der Nachlese hält; er denkt dabei an die große Reihe der Lehrer früherer Zeiten, der Propheten und Weisen vergangener berühmter Jahrhunderte. Ihnen gegenüber ist er wohl Epigone, aber doch hat er das Gefühl, in seiner Zeit ebenfalls Großes zu leisten; der Segen Gottes sei mit ihm gewesen und so habe er „seine Kelter gefüllt“; drum mögen die Leiter des Volkes auf ihn hören. Der weise Lehrer ist sich seines öffentlichen Berufes bewußt und fühlt sich als den geistigen Führer der Gesamtheit; der Besitz der göttlichen Weisheit legt ihm solche Gabe und Verantwortung bei. Auch sonst spricht er in hohem Selbstgefühl von seinem Lehrerberuf und dem Inhalt seiner Lehre, vgl. 24,30–34 und das Schlußwort 50,27–29:

24³⁰Wie ein Kanal bin ich, der vom Fluß abzweigt,
wie ein Wasserlauf, der den Garten durchfließt;

³¹Ich dachte, ich will meinen Garten tränken
und meinen Beeten Wasser geben,
da ward mein Kanal zum Strom,
mein Strom ward wie das Meer.

³²Lehre laß ich leuchten wie Morgenrot,
lasse sie strahlen fernhin,

³³Weisung ström' ich aus wie Prophetenspruch,
ewig wird sie bleiben;

³⁴wollt mich nicht mühen nur mir zu gut,
allen Weisheitsuchern!

50²⁷Weise Lehre, kunstvolle Sprüche
was er offenbarte prophetisch,

²⁸heil dem der darüber nachdenkt,

²⁹wer's tut, hat hohen Gewinn,

von Jesus, Sohn Eleazars, Sira's Sohn,
ausströmte nach seiner Einsicht.

wer's zu Herzen nimmt, wird weise,
denn Gottesfurcht ist Leben!

Die Weisheit, die Jesus Sirach gibt, steht im Zusammenhang mit dem großen Weisheitsstrom, der seit alten Zeiten in Israel fließt; von ihm zweigt sie wie ein Kanal ab; mit ihr trinkt JS. das ihm zugefallene Arbeitsgebiet seiner Zeit. Der Beruf, den der Lehrer ausübt, ist lebenspendend. Deutlich ist die Empfindung des Weisen, daß er sich vom göttlichen Charisma weit über sich selbst hinausgehoben fühlt; der eigene kleine Besitz wächst wunderbar, ihm selbst zum Staunen; er ist auch qualitativ etwas Außerordentliches: nichts Eigenes, sondern etwas Gottgeschenktes, Überweltliches, „Prophetenspruch“. Der Weise ist Pneumatiker, Inspirierter. Er kann Erkenntnis mitteilen, die wunderbar neu ist, „ausleuchtet wie Morgenrot“. Sein Wort reicht deswegen weit in Raum und Zeit, fernhin, ewig. Jesus Sirach hat nicht zuviel gesagt. Seine Worte sind den biblischen Schriften zugesellt worden, sie haben weithin, in der Heimat und in der Diaspora und bei vielen „Weisheitsuchern“ bis auf unsre Zeit Beifall und Gehör gefunden und den Hörern Leben gebracht.

¹⁾ Durch die falsche Vers- und Kapitelfolge in Septuaginta sind die Zahlen jetzt verwirrt.

Wählet den Beruf des Weisen! Js. 14, 20 – 15, 6.

- ²⁰Heil dem der der Weisheit anhangt,
 seinen Blick auf die Einsicht richtet,
²¹der ihrer Führung sich hingibt
 und sorgsam auf ihren 'Weg' merkt,
²²ihr nachgeht wie ein Späher,
 auf allen ihren Gängen lauert,
²³durchs Fenster zu ihr hineinschaut
 und horchend an ihrer Tür steht,
²⁴im Kreis ihres Hauses siedelt,
 Wand an Wand den 'Zeltpflock' einschlägt,
²⁵sich bei ihr eine Hütte errichtet
 und wohnt ihr benachbart,
²⁶einnistet in ihrem Geäste,
 in ihren Zweigen sich einbaut,
²⁷ihren Schatten sucht vor der Hitze,
 unter ihren Wipfel sich flüchtet!
- 15 ¹Wer Gott fürchtet, tut so,
 wer das Gesetz hält, der erlangt sie.
²Sie kommt ihm entgegen wie eine Mutter,
 empfängt ihn wie das Weib der Jugend.
³Sie speist ihn mit Brot der Einsicht,
 tränkt ihn mit Wasser der Klugheit;
⁴er stützt sich auf sie und wankt nicht,
 er vertraut ihr und wird nicht getäuscht.
⁵Sie erhöht ihn über seine Genossen,
 macht ihn in der Gemeinde zum Sprecher.
⁶Ein Leben voll Freude gewinnt er,
 sie gibt ihm unsterblichen Namen.

Jesus Sirach mahnt hier nicht im allgemeinen zur Wertung der Weisheit, sondern er wirbt für den Beruf des Weisen und wendet sich an solche, die für diese Berufswahl in Frage kommen. Die erste Strophe schildert die Berufsbedingung; wer ein Weiser werden will, bemüht sich mit allem Ernst um die Weisheit. Die Weisheit erscheint in der bildnerischen Sprache als Weib; sie konnte ja um so leichter so dargestellt werden, weil man gewohnt war, die überirdische Weisheit als persönliche Gestalt zu denken. Hier bleibt der Dichter im Bild bei den irdischen Verhältnissen. Um zu zeigen, wie angelegentlich der Schüler um Weisheit ringt und wie völlig sie ihm zu eigen wird, wählt der Dichter das innigste, bewegteste irdische Erleben. Der werdende Weise ist der Liebhaber; wie ein rechter Verliebter sucht er die liebe Gestalt überall zu erspähen, um mit ihr anzuknüpfen; er wird kühner und beobachtet sie in ihrem intimen Walten; aber das äußerliche Band genügt ihm nicht, er sucht in dauernden Verkehr mit ihr zu treten und immer in ihrer Nähe zu bleiben. Damit ist das allmähliche Vertrautwerden des Weisen mit der Weisheit vortrefflich gezeichnet. Das Bild vom Haus der Weisheit mag vom Lehrhaus des Weisheitslehrers oder vom Tempel der Weisheitgöttin genommen sein. Schließlich geht der Dichter zu dem Bild des Baumes, des Weisheitsbaumes über, den der Weise nicht bloß vorübergehend als Wanderer, sondern als ständiges Nest aufsucht und wo er seinen sicheren Standort für lebenslang findet. Auch das Bild vom Weisheitsbaum ist uralte; die Sage der

Vorzeit erzählte vom wunderbaren Baum, dessen Frucht weise machte; im Paradies steht der Baum der Erkenntnis.

In beiden Bildern behält die Weisheit ihren überragenden, überindividuellen Charakter; dort ist sie die hohe, geliebte Herrin, in deren Umkreis der ritterliche Verehrer mit andern sich ansiedelt, hier ist sie der weittragende Weltbaum, in dessen Zweigen er wie andre wohnt. Die Weisheit steht über dem einzelnen, ist sie ja doch im Grund überweltliche Macht; der Weise fühlt sich als Glied einer großen Gemeinschaft. Ohne Bild gesprochen meint der Dichter, der junge Mann solle sich überall die Erkenntnis holen, wo er nur kann, im göttlichen Wort, im Vortrag der Meister, in Natur, Geschichte und Menschenleben, im selbständigen Forschen.

Will aber einer Meister werden, so braucht er außerdem, wie auch hier (in der zweiten Strophe) gesagt wird, zwei weitere Eigenschaften: Gottesfurcht und Gesezesgehorsam. Die Weisheit ist das umfassende, das höchste Gut; Frömmigkeit und sittlicher Charakter sind die Voraussetzungen. Ein Erkenntnis suchender, frommer, sittlich tüchtiger Mann erreicht das Ziel; die Weisheit erwidert sein Bemühen, gibt ihm die geistige Kraft, die er zur Ausübung seines Berufes braucht, und macht ihn zum reifen Charakter. Alle die Hoffnungen, die der Strebende bei der Wahl dieses Berufes hegte, erfüllen sich; der Weise erlangt durch seine Weisheit einen geachteten Namen in der Stadt, eine führende Stellung in der frommen Gemeinde; nach außen und innen ist er vollbefriedigt und sein Gedächtnis überdauert sein Leben. So kann der Lehrer aus der eigenen Erfahrung heraus den Schülern zusprechen: wählet diesen Beruf!

Auch das Gedicht JS. 4,11–19 handelt wohl vom Weisen im engeren Sinn, von dem, der die Weisheit zum Beruf wählt. Die Weisheit tritt hier redend auf als göttliche Figur, als Stellvertreterin Gottes: „wer mir priesterlich dient, dient dem Heiligen.“ Sie wendet sich an ihre „Söhne“; das sind ihre Träger und Propheten in der Welt (Lut. 7,35). Ihr Dienst ist Leben und Seligkeit. Auch vererbt sich ihr Besitz in der Familie. Wie das Priestertum, so mag auch der Beruf der Weisen sich in den Familien erhalten haben; die reiche Bildung, die fromme Tradition, die Kunst der Rede, der Schrifstanwendung und der Erziehung, ja man möchte beifügen, die Stätte des Lehrhauses gingen vom Vater auf Sohn und Enkel über¹⁾. Die Weisheit läßt aber in diesem Gedicht weiter durchblicken, daß ihre Gefolgschaft nicht so leicht erworben werden kann: sie stellt den, der in ihren Dienst treten will, auf eine strenge Probe:

¹⁷In fremder Gestalt nahe ich ihm,
züchtige ihn mit Leiden,

¹⁸so mache ich ihn fest

¹⁹Weicht er, so 'verwerfe' ich ihn

'erprobe' ihn durch Versuchung,

bis sein Herz sich auf mich wirft;

und weihe ihn für mein Geheimnis.

und gebe ihn den Bösen preis.

Die Weisheit spricht und handelt hier ganz wie Gott. Erst wenn der Novize die Feuerprobe bestanden hat, ist er reif für die Tiefen der Erkenntnis und als Verkündiger der göttlichen Wahrheit brauchbar. Gewiß beruht dieser Spruch auf der Erfahrung des Lebens; um Meister zu werden, mußte man durch viel äußere und innere Not, durch Neid und Feindschaft hindurch. Dadurch erst wird die völlige Hingabe an die Führerin, die Festigkeit des Charakters und die seelische Veredlung erreicht, die für den Erzieherberuf und das geistliche Amt notwendig sind. Wenn einer, der sich zum Dienst der Weisheit gemeldet hat, die Probe nicht besteht, wird er um so tiefer verworfen und muß den Grimm der schmerzlich enttäuschten Gottheit büßen.

¹⁾ So war z. B. der Enkel des Jesus Sirach, der die Schrift seines Großvaters griechisch herausgab, auch ein Gelehrter.

Der Weise als Psalmsänger in der Gemeinde.

JS. 15 Lobpreis paßt nicht in des Unfrommen Mund,
er ist ihm nicht von Gott verliehen.

¹⁰In des Weisen Mund klingt der Lobpreis schön,
wer sein mächtig ist, soll ihn andern lehren.

Schon früher hörten wir, daß der gottbegnadete, mit dem Geist erfüllte Weise die Gabe des Hymnus habe (JS. 39,6) und daß der Hymnus ein göttliches Charisma sei. Merkwürdigerweise finden wir die gleiche Vorstellung bei den alten Indern. Sache des Menschen beim kunstvollen Gebetslied ist nur die äußere Form; den Inhalt liefert nach der in den Veden ausgesprochenen Ansicht „der Geist in andächtiger Stimmung“. Man nennt das Gebet „brahman“, weil es „die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht ist“. „Manche Sänger gingen soweit, in dieser Erhebung des Gemüts jede eigene Tätigkeit von sich abzuweisen und das Lied der in ihnen tätigen Macht der Götter zuzuschreiben.“¹⁾ Dasselbe besagen unsre Verse. Lobpreis Gottes, eigene Psalmdichtung ist nicht jedermann gegeben; es muß von Gott als Charisma verliehen werden und wird dem frommen Weisen verliehen. Mancher bemühte sich wohl darum, aber es fehlte ihm an der Gesinnung, die ihn dafür würdig gemacht hätte. Zur frommen Dichtung gehören also, wie es sich gebührt, zwei Dinge: das rechtschaffene Herz und die Gottesgabe der Kunst. Wer der Gabe mächtig ist, soll das Erzeugnis seines Geistes nicht für sich behalten, sondern den andern in der Versammlung mitteilen. Es war eine schöne Kunst, zu reden und das göttliche Wort auszulegen, aber noch herrlicher und freier waltete der Geist, wenn er den Menschen zu dichterischer Aussprache befähigte. Wes das Herz voll war, des ging der Mund über. Wir werden annehmen dürfen, daß in den frommen Versammlungen manchmal der weise Sprecher sich erhob und einen neuen Psalm, einen eigenen Sang vortrug, der dann zum Eigentum der Gemeinde wurde. Ein solches Lied ist ein „neues Lied“, wie es in der liturgischen Sprache heißt, im Unterschied von den bekannten, bisher gesungenen Gemeindegesängen (Ps. 40,4).

Hier erfahren wir also etwas über die Entstehung der Psalmen. Die Angaben in JS. bestätigen uns, daß von den 150 Psalmen, die wir im alttestamentlichen Psalmbuch besitzen, manche von solchen „geisterfüllten“, dichterisch begabten Weisheitslehrern stammen, wie in dem „Preis der Väter“ JS. 44 ff. die Weisheitslehrer, die Spruchredner, die Erfinder von Psalmen und die „Verfasser von Sprüchen in Büchern“ nebeneinander genannt werden 44,4 f. Es ist ja auch an sich naheliegend, daß diese geistlichen Lehrer und Schriftsteller auch in der religiösen Lyrik sich betätigten. Sie waren die Führer der frommen Gemeinde, die Leiter der Versammlung, die frommen Erzieher des Nachwuchses. Früh mag es sich den Weisen empfohlen haben, ihre Mahnungen in Verse zu kleiden, um sie schöner und eindringlicher zu machen, wie Luther die Stücke des Glaubens der neugeschaffenen Gemeinde in Liedform nahebrachte. In der Tat verraten manche Psalmen ihre Herkunft aus der Schule der Weisen. Gleich Psalm 1 ist der als didaktisches Lied geformte grundsätzliche Spruch vom Scheideweg, wie ihn jeder fromme und weise Erzieher an den Anfang seines Unterrichts stellen konnte (vgl. Ps. 112 oder Ps. 34,12 ff.). Psalm 40 unterrichtet über den rechten Gottesdienst. Ein andermal bewegt den Gelehrten ein religiöses, die Gemeinde und die Menschheit tief berührendes Problem, die Frage vom ewigen Schicksal des Frommen und des Gottlosen, und er trägt die von oben empfangene Antwort in dichterischem Prophetenspruch vor (Ps. 49). Die Preislieder auf das göttliche Gesetz (vgl. Ps. 119) und auf die Führungen Gottes in der Geschichte Israels (vgl. Ps. 78) werden wir uns als Lieder der Schule zu denken haben. Um von der großen Vergangenheit zu erzählen, bittet der Sänger, man möchte auf seine „Tora“ aufmerksam; er will seinen „Mund auf tun im Mätschal, will Sinnspruch aus der Vorzeit ausströmen“; was die jetzt erwachsene Generation von den Vätern gehört

¹⁾ Nach Zimmer, altindisches Leben, S. 338.

hat, will sie den Söhnen vermitteln, damit Jahoes Wunder in der Geschichte Israels nicht vergessen werden (78,1-4). Die Sirach-Aussprüche, nach denen die dichterischen Geister unter den Gelehrten auch des Hymnus mächtig waren, legen außerdem nahe, daß nicht bloß pädagogische, didaktische und theologische Psalmen, sondern auch manche der Hymnen unseres Psalmbuchs solche weise Lehrer zu Verfassern haben.

Jesus Sirach selbst hat uns eine Anzahl Lieder hinterlassen, die ebenso gut im Psalmbuch stehen könnten. Wir geben einige Proben seines Gemütes und dichterischen Geistes.

Gott und Mensch JS. 18,1-14.

- ¹Der Ewige hat das All erschaffen,
²Gott allein hat Macht und Recht.
³Wer kann seine Werke künden,
 wer seine Großtaten ergründen,
⁴wer mißt seine starke Gewalt,
 wer faßt seine Gnaden all?
⁵Man kann nichts dazu noch davon tun,
⁶seine Wunder sind über Verstand,
⁷hört man auf, so ist's erst gestammelt,
 ist man fertig, so weiß man doch nichts.
⁸Der Mensch, was ist er, was nützt er?
 Was ist sein Glück, sein Unglück?
¹⁰Ein Tropfen im Meer, ein Körnchen Sand
 sind seine Jahre im ewigen Gang.
¹¹Drum trägt sie Gott mit Geduld,
 mit Erbarmen überschüttet er sie,
¹²Er weiß, daß sie im Elend vergingen,
 so ist er reich an Vergebung.
¹⁵Der Mensch erbarmt sich des Bruders,
 Gott aber erbarmt sich aller,
 er mahnt, erzieht, unterweist,
 wie ein Hirte führt er die Herde.
¹⁴Heil dem der Gnade annimmt,
 in seinen Geboten sich übt!

Dieses Lied gibt die Grundstimmung der alten Frömmigkeit. Es ist dem Menschen, der immer geneigt ist, sich selbst groß zu machen, notwendig, an die Stufen der göttlichen Größe heranzutreten. In Gottes Walten gibt es unerschöpflich viel zum Sehen, zum Staunen und zum Nehmen. Auflehnung wider Gott ist nicht ratsam, denn der Allgewaltige hat die Macht und das Recht; Kritik an Gottes Regiment ist unfromm und unweise, denn Gottes Wort ist vollkommen und über alle Vernunft. Die menschliche Schwachheit und Vergänglichkeit rührt Gott zum Mitleid und vergebenden Erbarmen; die kleinen Menschen sind dem großen Gott wert genug, daß er sich um sie bemüht, um sie zum Heil zu führen. Gott macht dabei keine Unterschiede; die Menschen selbst bestimmen sich ihr Geschick. Der Dichter bleibt in dem Gefühl der menschlichen Kleinheit stehen und dringt nicht aufwärts zu dem Bewußtsein des göttlichen Wertes der Seele; sein Gott beugt sich in Erbarmen und Mitleid herab, hebt noch nicht in der Liebe zur Höhe. Sehr schön ist die ganz allgemeinmenschliche Haltung des Liedes.

Alles dient Gottes Zweck. JS. 39,12 – 35 (ohne 17.25 f.).

- ¹²'Ausstrahlen' will ich kundige Lehre
wie der volle Mond am zwölften Tage.
- ¹³Ihr Frommen, hört mich, so werdet ihr wachsen
wie die 'Zeder' am fließenden Wasser,
- ¹⁴wie 'Weihrauch' werdet ihr duften,
wie Lilien werdet ihr blühen.
- Erhebet die 'Stimme', lobet 'einmütig',
preiset den Herrn über alle seine Werke,
- ¹⁵rühmet ihn, danket mit Harfen und Saiten
und 'jaget' also mit Jauchzen:
- ¹⁶Die Werke Gottes sind allesamt gut,
erfüllen ihren Zweck zur bestimmten Zeit.
- ¹⁸Was er befiehlt, geschieht 'sofort',
nicht gibt's ein Hindernis für ihn,
- ¹⁹der Menschen Tun liegt vor ihm offen,
nichts ist verhüllt vor seinem Auge,
- ²⁰sein Blick umspannt die Ewigkeiten,
nichts ist zu groß und schwer für ihn.
- ²¹Man sage nicht: wozu ist das?
denn jedes Ding hat seinen Zweck;
man halte nie ein Ding für böse,
denn jedes nützt zu seiner Zeit.
- ²²Sein Segen flutet wie der Nil,
strömt wie der Euphrat durch die Welt,
- ²³sein Fluch macht Völker heimatlos
und wandelt blühndes Land zur Wüste.
- ²⁴Sein Weg ist für den Frommen' eben
und für den 'Bösen' ungangbar.
- ²⁷Dem Frommen nützen alle Dinge,
dem Bösen werden sie zum Schaden.
- ²⁸Der Geister manche sind Rachegeister,
sie rücken Felsen, wenn sie wüten,
der Unheilstag ist ihr Element,
da stillen sie ihres Schöpfers Grimm,
- ²⁹so Feuer, Hagel, Hunger, Pest,
geschaffen für das Zorngericht,
- ³⁰die wilden Tiere, Skorpione, Schlangen,
das Racheschwert zum Tod des Bösen.
Sie alle, geschaffen für ihren Zweck,
verwahrt in Kammern auf ihre Zeit.
- ³¹Wenn er sie aufruft, jauchzen sie,
vollführen hurtig seinen Willen.
- ³²Drum hab ich mir's so vorgestellt,
hab's überlegt und schreib es nieder:
- ³³die Werke Gottes 'sind' allesamt gut,
erfüllen ihren Zweck zur bestimmten Zeit,

³⁴man halte nie ein Ding für böse,
denn jedes nützt zu seiner Zeit.

³⁵So danket denn mit ganzem Herzen
und preiset ihn, den heiligen Gott!

Das Lied ist ein Lehrgedicht und behandelt ein religiöses Problem. Der weise Lehrer tritt auch hier mit dem Selbstbewußtsein des Geisterfüllten vor die Gemeinde; er kann neue heilsame Erkenntnis geben, die als ein himmlisches Licht die Gemüter erhellen wird, wie der volle Mond am zwölften Tag des Monats¹⁾ neu aufsteigend das Firmament verklärt, alles Dunkel zerstreut. Nehmen die Glieder der versammelten frommen Gemeinde seine Lehre in sich auf, so wird ihnen neue Kraft und frischer Lebensmut daraus erwachsen (V. 12–14a).

Der kundige Führer der Gemeinde weiß, daß das beste religiöse Stimmungsmittel der gemeinsame Lobpreis Gottes ist. Wenn die Herzen im Gesang sich vereinen und die Wellen des Hymnus sich freudig bewegen, wenn die Harfen und Saiten aufwachen und das Jubellied die ernste Wirklichkeit übertönt, dann wird der große Gott vor dem anbetenden Gemüt lebendig und Zweifel und Anfechtungen verschwinden im Jauchzen der Gemeinde. Mit Dank und Anbetung soll man an alle schwierigen Fragen des religiösen Lebens herantreten; dann ist schon ein Teil davon gelöst (V. 14b, 15).

Den geistlichen Lehrer bewegt hier mit seiner Gemeinde die Erfahrung, daß so manches in der Welt zwecklos, ja widrig erscheint und nicht zu dem Glaubenssatz der göttlichen Weisheit und Güte stimmen will. Das sind vor allem die **großen Katastrophen**, Erdbeben, Überschwemmungen, schwere Seuchen und dgl., die dem Glauben viel zu schaffen machen. Jesus Sirach will darüber Auskunft geben. Ausgeschlossen ist, daß Gott irgend etwas nicht in der Hand hätte oder daß sich etwas gegen seinen Willen gestalten könnte; weitere Voraussetzung für die Lösung der Frage ist, daß Gott alles in den Dienst seiner Vergeltung stellt. Wenn man also dem Zweifel an der göttlichen Allmacht keinen Raum gibt, sondern das Widrige gerade auch als gottgewirkt glaubt, und wenn man weiter jenen Zweck der Vergeltung bedenkt, dann kommt man zum Verständnis. Die guten Erscheinungen der Welt dienen dem Zweck des göttlichen Segnens, die widrigen Erscheinungen dem Zweck des göttlichen Strafens und Richtens. So gibt es z. B. Rachegeister, die wie das wilde Heer daherstürmen und mit dämonischem Jauchzen ihr Gotteswerk vollführen, wenn der Allherr sie braucht, um einen bösen Menschen, eine schlechte Stadt oder Nation zu züchtigen²⁾. Gott hält sie und andere Strafwerkzeuge jederzeit in Bereitschaft; er „sendet sie gegen die Bösen als grausame Boten“ S. 17,11. Das sind eben die großen und kleinen Katastrophen, wie sie das Menschen- und Völkerleben beunruhigen. Wer also Ursache und Zweck recht bedenkt, wird Gott auch für solche Erscheinungen, diese Warner und Richter, dankbar sein müssen und ehrfürchtig den heiligen Gott darin erkennen und anbeten.

Es ist also in der Tat eine dunkle Seite des Menschenlebens, die der Sirazide mit seiner gottgeschenkten Weisheit aufhellen will. Gewiß hat man in der religiösen Versammlung oft über diese Vorgänge gesprochen, und wie die religiösen Denker solche praktische Fragen durchdachten und auflösten, sehen wir hier. Vielleicht war die fromme Gemeinde eben wieder durch ein welterschütterndes Ereignis an solche schwierige Rätsel erinnert worden, wie bis auf den heutigen Tag die großen Katastrophen immer wieder diese Glaubensfrage aufrühren und die leitenden Geister veranlassen, für sich und andere Stellung dazu zu nehmen. Für uns fremdartig ist die sichere Art, mit der hier Katastrophen und Böse miteinander verbunden werden, entsprechend der scharfen Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen. Im übrigen

¹⁾ Der Monat beginnt mit dem Neumond. Warum aber das Aufleuchten des Vollmonds am 12. Tag gedacht wird, ist nicht ersichtlich.

²⁾ Auch Hesiod spricht von Geistern, die den Göttern bei Vollstreckung der Strafe helfen.

fühlen wir uns mit dem Dichter verwandt. Das religiöse Gemüt verlangt die Einbeziehung auch solcher Ereignisse in den göttlichen Willen und findet in der Erklärung als Mahn- und Strafgericht wenigstens einigermaßen und im allgemeinen einen Weg, ohne daß es je gelingen würde, die Bedenken anders als durch die Ehrfurcht vor der Größe Gottes zu beruhigen. Auch Jesus Sirach beginnt sein Lehrgedicht nicht damit, daß er den Zweifel widerlegt, sondern damit, daß er das religiöse Gemüt zu stärken sucht.

Danklied JS. 51,1 – 12, 1 – 16.

¹Ich danke dir, Herr, du 'König',
 ich preise dich, Gott meines Heils,
 ich rühme deinen Namen, du Hort meines Lebens,
²denn du hast mich vom Tode befreit.
 Du bewahrtest meine Seele vor der Grube,
 zogst meinen Fuß aus des Hades Gewalt,
 du rettetest mich vor der Geißel der Spötter,
 vor den Lippen treuloßer Verleumder,
 wider die Feinde standst du mir bei
³und halfst mir, grundgütiger Gott!

Du zogst mich aus großen Nöten,
⁴aus der Gefahr der lodernen Flamme,
 aus Glut, 'schlimmer als Feuer',
⁵aus Flut, schlimmer als Wasser,
 vor beschimpfenden Lügenlippen,
⁶vor den Pfeilen der falschen Zunge.

Meine Seele war nah dem Tode,
 mein Leben neigte zum Hades.
⁷Überall war kein Helfer zu sehen,
 ich spähte nach Beistand, umsonst!
⁸Da dacht ich an Gottes Erbarmen,
 an seine ewige Güte,
 Er rettet doch, die ihm trauen,
 erlöst sie von allem Übel.

⁹Da hob ich aus der Tiefe meine Stimme,
 von den Toren der Unterwelt schrie ich:
¹⁰O Herr, du bist mein Vater,
 'mein Gott', mein hilfreicher Heiland!
 Verlaß mich nicht in den Nöten,
 da alles über mir einstürzt,
¹¹ich will dich immerdar 'preisen',
 dich rühmen und anbeten!

Da hörte der Herr meine Stimme
 und merkte auf mein Flehen,
¹²er zog mich aus aller Not
 und rettete mich aus der Angst.
 Drum danke ich ihm und preise
 und rühme den Namen des Herrn:

- ¹Danket dem Herrn, dem Guten denn ewig währt seine Güte!
²Danket dem Gott der Lieder, denn ewig währt seine Güte!
³Danket Israels Hüter, denn ewig währt seine Güte!
⁴Danket dem Schöpfer der Welten, denn ewig währt seine Güte!
⁵Danket Israels Löser, denn ewig währt seine Güte!
⁶Dankt dem der die Zerstreuten sammelt, denn ewig währt seine Güte!
⁷Dankt dem der seine Stadt, seinen Tempel baut, denn ewig währt seine Güte!
⁸Dankt dem der ein Horn schenkt dem Davidshaus, denn ewig währt seine Güte!
⁹Dankt dem der die Sadokjöhne zu Priestern wählt, denn ewig währt seine Güte!
¹⁰Danket dem Schild Abrahams, denn ewig währt seine Güte!
¹¹Danket dem Fels Isaacs, denn ewig währt seine Güte!
¹²Danket dem Starken Jakobs, denn ewig währt seine Güte!
¹³Danket dem der Zion erwählt, denn ewig währt seine Güte!
¹⁴Danket dem König aller Könige, denn ewig währt seine Güte!
¹⁵Er gibt die Macht seinem Volke, zum Ruhm für all seine Frommen,
¹⁶dem Israelvolf, seinem eigenen!
Hallelujah!

Dieses persönliche Danklied erinnert am meisten an das Psalmbuch, und da wir hier den Verfasser kennen, besitzen wir an diesem Lied ein wertvolles Beispiel, das uns ähnliche Psalmen unbekannter Verfasser verdeutlicht. Die frommen Lehrer und Leiter der Gemeinde waren in exponierter Stellung. Scharf standen sich die fromme Gemeinde und der Kreis der Weltleute gegenüber. Der letztere Kreis vereinigte wohl allerlei Leute, von den feingebildeten Anhängern ausländischer oder atheïstischer Weltanschauung bis zu den materialistischen Knechten des Geldes, aber im Gegensatz gegen den göttlichen Geist und gegen die fromme Gemeinde gingen sie zusammen. Am schärfsten achteten sie auf die Führer der frommen Gemeinde; ein Fehltritt dieser Männer wurde als Sieg im Streit der Weltanschauungen triumphierend ausgerufen. Auch innerhalb des frommen Kreises hatten die geistlichen Lehrer und Leiter keinen leichten Stand; ihre hohe Ehrenstellung, auch im bürgerlichen Leben, neideten ihnen manche, ihre Bildung und Welterfahrenheit war den Engherzigen verdächtig. So waren die Führer unablässig den Aufpassern ausgesetzt; Gegner machten sich unter der Maske der Freundschaft an sie heran, um sie aus nächster Nähe und in Stunden der Bequemlichkeit zu belauschen und dann zu verraten: jeder unsichere Schritt, ja jedes versängliche Wort wurde von den anderen kritisch beobachtet, verbreitet, mißdeutet, bespöttelt. Die Psalmen sind voll von diesen Erfahrungen, und wenn der Gegensatz der Weltanschauungen auch zu allen Zeiten vorhanden sein mag, so muß er doch damals im kleinen Kreis des Judentums zu einem wahren Kampf entbrannt gewesen sein. Hier wo die Religion in besonderem Maß das öffentliche Leben beherrschte und wo das Gesetz die Charaktere eisern machte, standen sich die Gruppen desselben Volkes wie zwei feindliche Heerlager gegenüber.

Auch Jesus Sirach mußte die Folgen dieses tiefen Zwistes erleben. Er, der hochgestellte Mann, der fromme Führer der Gemeinde, wurde verleumdet; er stand in einem Lügenfeuer, das ärger brannte als sonst eine Glut, und war von Schmähungen überschwemmt, die ihn schlimmer bedrohten als sonst eine Flut. Man glaubte den Lügen und zog sich von dem frommen Führer enttäuscht zurück. Haß der Feinde, drohender Verlust der führenden Stellung, Schändung des guten Namens waren schlimm genug, aber am fränkendsten war das Mißtrauen der Anhänger und Freunde, die ihn doch kennen konnten. Er vergleicht diese seelische Not in der gewohnten Bildersprache, die uns aus andern Psalmen bekannt ist, mit dem drohenden Verlust des Lebens, mit der Hinfahrt zum Hades. Das Leben war ihm entleidet, schien ihm zu vergehen, er kam sich vor wie ein aus dem Leben Ausgestoßener, Verfehmtcr. Aber die Verlassenheit brachte ihn um so näher zu Gott, und Gott wollte nicht, daß

seine Sache geschädigt würde, daß „sein Heiliger die Grube sehe“. Da der Bedrängte ihn anrief und ihm gelobte, sein Leben fortan zu einem Lobpreis Gottes zu gestalten, durfte er über die Verleumdungen triumphieren. Wie das Lügenwebte plötzlich zerrissen wurde, erfahren wir nicht; auch die andern Psalmsänger rühmen nur die Tatsache der Befreiung.

Jesus Sirach wird sein Erlebnis in der Gemeinde besungen haben. Er fordert die Zuhörer auf, mit ihm in das gemeinsame Lob Gottes einzustimmen, und so singen sie miteinander ein liturgisches Lied, das die üblichen frommen Gedanken und Wünsche der Gemeinde zum Ausdruck bringt¹⁾. Das persönliche Danklied, das einem ganz bestimmten Erlebnis gilt, geht in den Gemeindedankpsalm, in den Dankhymnus, über. Man kann sich den Hymnus im Wechsel gesungen denken, etwa so, daß der Sprecher oder Vorsänger oder der Levitenchor die erste Hälfte, die Gemeinde ständig den Kehrvors singt. Die Wiederholung desselben Spruchs „denn ewig währt seine Güte“, in immer größerer Steigerung gesungen, wirkt als mächtiges, man darf fast sagen, als hypnotisierendes Stimmungsmittel. Heutige Versammlungen frommer Gemüter, in denen etwa durch das fortgesetzte Singen eines und desselben Verses schließlich eine merkwürdige Inbrunst erzeugt wird, veranschaulichen diesen Vorgang. Anbetung Gottes und eigene Hoffnung, nationale und kultische Wünsche, Bürgerschaft der Vergangenheit, Sehnsucht der Zukunft klingen zusammen zu einem mächtigen Akkord, und die sehnsüchtige Begeisterung schlägt in hellen Flammen aus.

Das Lied des Führers wird zum Gemeindelied, das Anliegen des einzelnen zur Sache der frommen Schar. In der Tat ist das Erlebnis, das Zion erwartet, kein anderes als was der einzelne erfährt: die Ehrenrettung, die Rechtfertigung, die Ehrenstellung. Und die Gotteshilfe, die dem einzelnen zu teil wurde, wird Bürgerschaft für die Gotteshilfe am frommen Volk; Gott hat sich im Leben des einzelnen als König erwiesen, so wird er gewiß einmal sein Königtum über alle Könige antreten und seiner Gemeinde den Sieg schenken. Das Leitwort „König“ (a V. 1, b V. 14) hat einen besonderen Inhalt; es bezeichnet den Gott, der als Weltherrscher, Richter und Helfer in die Erscheinung tritt; die Heilszeit beginnt damit, daß Gott „König“ wird, sein Reich aufrichtet.

Gebet um Hilfe für Israel. JS. 33,1 – 13 36,16 – 22.

- ¹Hilf uns, allmächtiger Gott,
- ²deinen Schrecken leg auf die Völker,
- ³gegen den Feind schwing deine Hand,
daß sie schauen deine Macht!
- ⁴Du hast dich an uns geheiligt vor ihnen,
verherrliche dich nun an ihnen vor uns,
- ⁵daß sie erkennen, was wir erkannten,
daß kein Gott ist außer dir!
- ⁶Tu neue Zeichen und Wunder,
- ⁷gib herrlichen Sieg deiner Rechten,
- ⁸erwecke den Zorn, schütt aus den Grimm,
- ⁹stoß nieder, beuge den Feind!

¹⁾ Zur Form vgl. den 136. Psalm, der aber nicht so rein im Aufbau ist wie dieses Lied hier. Außerlich gleichen diesen Liebern die Litaneien der Kirche, bei denen das ständige Kyrie Eleison, das Ora pro nobis usw. vom Volk gesungen wurde; nur sind die Litaneien Bittgesänge. Der Inhalt des Liedes 51,1–16 berührt sich mit dem „Achtzehngebet“ (Schmone Esre); die einzelnen Bitten mögen alt und in Gebeten viel verwendet worden sein, bis sie dann im Achtzehngebet in feste liturgische Form gegossen wurden. Das Achtzehngebet ist die Parallele zum Vaterunser; der Vergleich zeigt, daß im Judentum im allgemeinen die Gemeinde das Schöpferische war, im Christentum die Person Jesus.

- ¹⁰Komm bald, bestimme die Zeit,
 denn wer darf dir befehlen?
¹¹Wer entrinnt, verfall' dem Feuer,
 daß verderben deines Volkes Dränger;
¹²vertilge den mächtigen Fürsten,
 der sagt: außer mir ist keiner.
¹³Alle Israelstämme sammle,
³⁶¹⁶gib ihnen das Land ihres Erbes,
¹⁷erbarm dich über das Volk deines Namens,
 Israel, das du nanntest den Erstgeborenen,
¹⁸erbarm dich über deine heilige Stadt,
 Jerusalem, deiner Wohnung Stätte,
¹⁹erfülle Zion mit deinem Glanz,
 deinen Tempel mit deiner Herrlichkeit!
²⁰Vollende dein längst begonnenes Werk,
 das Weissagungswort deines Mundes,
²¹bring herbei, was sie einst ersehnten,
 mach wahr der Propheten Spruch!
²²Vernimm das Gebet deiner Knechte,
 der du gnädig bist deinem Volk,
 daß aller Welt Enden erkennen,
 daß du Gott bist in Ewigkeit!

Der Psalm ist ein schönes Beispiel für das nationale Empfinden des weisen Lehrers und Gemeindeführers. In Form und Inhalt bringt er uns, nachdem wir die Psalmen kennen, wenig Bemerkenswertes; er ist liturgischer Natur. Die fromme Gemeinde, die von den persischen und ptolemäischen Großkönigen religiöse Duldung, ja Wertschätzung genossen hatte, wurde von den seleukidischen Fürsten in ihrem Bestand hart bedroht und sehnt sich nach der göttlichen Hilfe. In früherer Zeit hat Gott sein Volk wegen seiner Sünden verworfen und sich so vor der Welt an ihm als den heiligen Richter erwiesen. Gottes Gerichtszweck an Israel ist erreicht: Israel ist zur Erkenntnis Gottes, zum rechten Glauben durchgedrungen. Nun aber möge Gott die sündigen Heidenvölker seine Macht spüren lassen; nicht bloß, damit Israel geholfen werde, sondern vor allem, daß Gott groß dastehe vor der Welt und daß der hochmütige Gegner gedemütigt werde, der sich in seinem Stolz über Götter und Menschen setzt. Jesus Sirach meint einen der seleukidisch-syrischen Herrscher; die Beinamen, die diese Fürsten sich beilegte oder beilegen ließen („Theos“, „der Große“, „Epiphanes“), zeugen von ihrem, hier beklagten Selbstgefühl, dem größten Frevel in eines Frommen Augen. Rührend ist die Demut des Beters; kaum zügelt er die Ungeduld und schiebt um baldiges Einschreiten Gottes, aber er korrigiert sich selbst und zwingt sich zum frommen Vertrauen: Gott allein soll die Zeit bestimmen.

Die Gemeinde und ihr Sänger wünschen nicht bloß Hilfe aus dieser Not, sondern aus aller Not, und jede Not des Augenblicks macht die eine große Bitte lebendig: Gründung der Heilszeit. Es sind die bekannten Anliegen, die Gott immer wieder bis zur heutigen Stunde vorgetragen werden: Einigung des zerstreuten Volkes, Rückgabe des ganzen heiligen Landes, nationale und kultische Wiederherstellung, Gründung des Reiches Gottes auf Erden, Einwohnung Gottes (Schekina) auf dem Zion. Die Erhörung ist durch viele Unterpfänder verbürgt: Gott selbst hat das Werk in der Erwählung Israels und der Gründung des Tempels begonnen, hat das Geschenk der Heilszeit durch Prophetenmund versprochen; seine Knechte sind's, die heute drum bitten; Er heißt der gnädige Erbarmen; seine Ehre vor der Welt steht auf dem Spiel. Wenn die frommen, weisen Männer so beteten und sangen, werden sie von der Gemeinde am besten verstanden, am meisten geliebt worden sein. Weise

Erzieher bleiben sie dabei immer noch; Kehrmotiv der drei Strophen ist die Größe Gottes; die Anerkennung Gottes in der Welt steht noch über dem nationalen Sehnen.

Zwei andere umfangreiche Stücke, die wir nicht im Text wiedergeben wollen, zeigen, wie der Lehrer seinen religiösen Unterricht in kunstvolle, poetische, hymnologische Form kleidete. Das eine Stück JS. 42,15–43,33 feiert Gottes Größe in der Natur, das andere (in seiner Zeit gewiß berühmte) Stück 44,1–49,16 ist der Preis der Väter Israels, ein Abriss der Offenbarung Gottes in der Geschichte des Gottesvolkes. Natur und heilige Geschichte, das sind die beiden Gebiete, in denen sich die Weisheit Gottes kundgibt; in diesen beiden wie in zwei Büchern liest und studiert der Weise, mit ihnen beiden unterrichtet er seine Jünger, so daß man das ausführliche Stück JS. 42,15–49,16 als ein poetisches Schulbuch der Weisheit ansehen kann.

Im Naturgedicht erwähnt der Dichter einzelne merkwürdige, besonders siderische und meteorologische Erscheinungen, aus denen die Macht und Weisheit des Schöpfers am mächtigsten hervorleuchtet. Die Betrachtung dieser Wunder stimmt zum unaufhörlichen Hymnus; wenn die Werke, in denen Gott sich offenbart, schon so unaussprechlich groß sind, wieviel mehr Er, den keines Menschen Gedanke erreicht! Ja, „Gott ist groß!“ Das Lied ist ein neuer Beleg für die Ansicht der Weisheitsschule, daß die Betrachtung der Natur die richtige Stellung zu Gott gebe. Der weise Lehrer sucht vor allem zur Anbetung des Allmächtigen und Allweisen zu erziehen; es liegt nicht in seiner Absicht und in seinem Vermögen, den Jünger in ein persönlich-inneres Verhältnis zu Gott zu bringen.

Das große geschichtliche Gedicht ist das Buch der Vorbilder, von Henoch an bis auf Nehemia. Was für herrliche Gestalten ziehen an dem Auge vorüber, Abraham, Moise, Aaron, David, Elia, Jesaja, Jeremia, Hiob und viele andere, sie alle berühmte Beispiele der „Weisheit“, d. h. der wahren Religion und Lebensführung. Wie viel kann man von ihnen lernen, wie kann man aus dem merkwürdigen Gang des Gottesvolkes ersehen, daß das Gute belohnt, das Böse bestraft wird! Jesus Sirach schreibt dieses Büchlein der Väter nicht so sehr, um Israels Ruhm nach außen zu verfrachten und den frommen Juden zu nationalreligiösem Selbstgefühl zu erziehen, sondern um in der Geschichte zu unterrichten und den Wert der Geschichte aufzuzeigen. Für die alttestamentliche Forschung sind die Kapitel wichtig als Abriss der israelitischen Geschichte und als Zeugnis dafür, wie die gelehrten Meister die Vergangenheit studierten, wie sie die Geschichte als Zusammenhang erkannten und wie sie die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen (Prophetentum, Königtum, Priestertum usw.) abschätzten.

Zum Schluß (50,1–24, feiert Jesus Sirach einen eben dahingegangenen Großen seines Volkes, den Hohepriester Simon. Mit Liebe malt er die prächtige Schönheit der oberpriesterlichen Gestalt, des höchsten Würdeträgers, wie er das Hochamt zelebriert; dabei mahnt der hochstehende Gelehrte die in üblem Parteihader zerrissene Sadokidenfamilie zur Eintracht, damit das Hohepriestertum nicht von dem alterwählten Geschlecht genommen werden müsse und an Neulinge übergehe. Die edle, wahrhaft gebildete Art des Jesus Sirach tritt hier besonders anmutend hervor; er beginnt nicht mit der Klage über den häßlichen Streit, sondern mit der vornehm mahnenden Schilderung des Ideals.

Weisheit und Weisheitslehrer wollen im Volk Schule machen. So sind uns in den Spruchbüchern manche Lieder erhalten, die zum Unterricht einladen.

Frau Weisheit und Frau Torheit laden zu Gast S. 9,1–5. 11; 13–18.

¹Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut,
mit sieben Säulen es geschmückt.

²Sie schlachtet ein Stück, sie mischt den Wein,
schon ist der Tisch gedeckt.

- 3Nun schickt sie ihre Mägde aus,
 läßt rufen oben in der Stadt:
 5Kommt, haltet mit bei meinem Mahl
 und trinkt den Wein, den ich gemischt!
 11Denn langes 'Leben' ist bei mir
 und ewige Jugend^o gebe ich.
 13Frau Torheit ist ein schlimmes Weib,
 leichtfertig ist sie, fragt nach nichts.
 14Sie sitzt an ihres Hauses Tür,
 hoch oben in der Stadt.
 15Und wer des Wegs vorüberzieht,
 den ehrlichen Wanderer lockt sie an:
 17„Geheimer Trank ein feiner Trank,
 verboten Brot ein süßes Brot!“ –
 18Dort drinnen aber lauert der Tod
 und für den Hades läßt sie die Gäste.

V. 4. 6. 16 prosaische Zusätze; 7–10 aus anderem Zusammenhang. ¹¹l. jāmīn; ¹⁷tr. lekḥā.

Ein feines Lied. Frau Weisheit feiert Hausweihfest. Sie hat ein neues Haus gebaut, die Vorhalle ist, wie man es manchmal an palästinischen Häusern sieht, mit einer Reihe von Säulen geziert. Das Festmahl ist schon bereitet, die Einladung ergeht an jedermann und ganz öffentlich. In dem Bild der soliden Hausfrau, die selbst alles zurechtet, ist die Weisheit, die Lebenstüchtigkeit, trefflich gezeichnet; das beliebte Bild des festlichen Mahles geht am Schlusse in die Auslegung über; wer zur Weisheit kommt, findet Leben, Glück, diese Güter durchaus praktisch und real gemeint. In seinem pädagogischem Sinn wird der tiefe Ernst humorvoll eingeführt.

Die Weisheit ist hier nicht weltumspannendes Wissen, höchste Erkenntnis, unzugängliches Geheimnis, sondern sittliche Tüchtigkeit, wie der Mensch auf Erden sie braucht; deswegen erscheint Frau Weisheit hier nicht als gewaltige Himmelsfigur, sondern als irdische Gestalt. Der Ruf, ihr zu folgen, richtet sich nicht bloß an die gelehrten Jünger, sondern an die große Gesamtheit, vor allem an die werdende Generation. Von zwei Seiten wird diese umworden, von dem guten Geist der weisen, ernstesten Lebensrichtung und von dem bösen der törichten, unsittlichen Art. Der Mensch steht am Scheidewege; dringlich erneut sich im jetzigen Zeitpunkt der Ruf der guten Macht. Sinnlichkeit ist die gefährlichste und verbreitetste Jugendsünde; deswegen erscheint die falsche Art, die „Torheit“, als Dirne. Ist die Weisheit die wadere, angesehene Hausfrau, so ist die Torheit die berüchtigte Buhlerin. Sie lockt selbst, verführt, leidenschaftlich, an den einzelnen verführerisch sich wendend. Hier gibt es nicht ein gesundes Festmahl im lichten Saal, sondern geheimes Beisammensein unrechter Art. Das scheint verlockend, aber es zerstört den Menschen. Nicht Ent-sagung und Genuß, sondern Glück und falsche Lust stehen in dieser Ethik ein-ander gegenüber. Die tugendhafte Weisheit mag etwas Nüchternes und Fernes an sich haben, aber man fährt wohl mit ihr. Die Einladung ist völlig frei, jeder trägt selbst die Folgen seiner Wahl.

Die Verbindung von Weisheit und Tugend, Torheit und Unsittlich-keit scheint einen mythologischen Hintergrund zu haben. Die gnostische Spekulation, die uns manche alten Ideen enthüllt, redet von dem Fall der Sophia in die irdische Welt. Die Vorstellung ist entweder die, daß die irdische Sophia (die Tochter der himmlischen) immer noch Vertreterin des pneumatischen Prinzips in der Weltentwicklung bleibt, oder aber die, daß die Sophia aus Liebeslehn sucht sich in die Materie ver-strickt und daher in der Welt als unsittliches Wesen¹⁾ wirkt, in unzuchtigem Kult

¹⁾ Vgl. die Figur der Helena.

verehrt wird. So ist diese gefallene Sophia, die falsche Weisheit, das unsittliche Weib, das Gegenstück zur reinen himmlischen Weisheit. Es entspricht dies dem Doppelcharakter der vorderasiatischen Muttergöttin (der Liebesgöttheit): sie ist die hohe reine Himmelskönigin und die verführerische Göttin der wilden Sinnenslust und des unzuchtigen Kultus.

Einladung des Weisheitslehrers S. 4,1 – 27 (ohne 13. 15):

- ¹Ihr Söhne, hört eines Vaters Mahnung,
merkt auf und lernet Einsicht!
- ²Ich kann euch gute Weisung geben,
verlasset nicht meine Lehre!
- ³Als ich noch selbst beim Vater war,
als zartes, einziges Kind der Mutter,
- ⁴erzog er mich und mahnte mich:
bewahr meine Worte, 'so wirst du leben,
- ⁵halt fest, vergiß nie mein Gebot',
von dem Wort meines Mundes weiche nicht!
- ⁷Der Weisheit Anfang: kauf dir Weisheit,
gib alles dran und kaufe Einsicht,
- ⁶nie lasse sie, so hütet sie dich,
behalte sie lieb, sie schützt dich,
- ⁸halt sie hoch, und sie macht dich groß,
umfängst du sie, so bringt sie dir Ehre,
- ⁹schlingt dir den schönsten Kranz ums Haupt
und ziert dich mit dem Diadem.
- ¹⁰Mein Sohn, nimm meine Worte an,
dann wirst du langes Leben haben,
- ¹¹den Weg der Weisheit lehre ich dich,
den richtigen Pfad will ich dich führen.
- ¹²Auf ihm bist du auf freier Bahn,
du schreitest rasch und sicher zu.
- ¹⁴Den Pfad der Bösen wähle nicht
und meide der Gottlosen Weg;
- ¹⁶sie ruhen nicht, bis sie Böses getan,
und schlafen nicht, eh ihre Tücke gestillt;
- ¹⁷das Brot, das sie lieben, ist Frevel,
Gewalttat ist ihr Trank.
- ¹⁸Der Guten Weg ist Morgenglanz,
der hell erstrahlt, bis der Tag anbricht;
- ¹⁹der Gottlosen Weg ist Nacht,
sie kommen plötzlich zu Fall.
- ²⁰Mein Sohn, vernimm meine Worte
und neige dein Ohr meinen Reden,
- ²¹nie laß sie aus den Augen,
bewahre sie tief im Herzen,

- ²²sie geben dem Schüler Leben,
 erhalten den Leib gesund.
²³Umstelle dein Herz mit Wachen,
 denn daran hängt das Leben;
²⁴deinen Mund laß keinen Trugmund sein,
 deine Lippen keine Lügenlippen,
²⁵dein Auge sei wahrhaftig,
 dein Blick stets hell und klar,
²⁶geh immer geradeaus,
 sei deines Ziels gewiß,
²⁷nicht rechts nicht links bieg aus,
 vom Bösen halte dich fern!

⁴⁻⁵ Verbinde nach Septuag. sch^mmör mišwōtaj mit 'al tischkach und str. 5a (Wiederholung aus 7).

Ähnlich wie das alphabetische Gedicht des JS. (S. 127) mag man sich dieses einladende Gedicht als Flugblatt geschrieben oder im Lehrhaus eines Weisen gesprochen denken als Einleitung des Unterrichts. Stereotyp ist die Bezeichnung des Lehrers als Vater, des Schülers als Sohn. Ursprünglich entsprechen diese Worte einem ganz persönlichen, verwandtschaftlichen oder geistig nahen Verhältnis; der alte Weise unterrichtet den eigenen Sohn und gibt ihm eine sorgfältige Erziehung in allen Wissenszweigen, oder ist ein adliger Jüngling seiner Hut übergeben und er schreibt ihm seine Weisheit auf, wie Theognis seine Sprüche an den edlen Kynos richtet. Allmählich erweiterte sich der Schülerkreis der Weisen; aber die schönen Namen blieben doch erhalten. Der Weise ist der geistige Vater der jungen Leute; er meint es väterlich mit ihnen und empfielt sich ihnen als Führer. In persönlichem Ton knüpft er mit den Schülern an; er ist auch einmal jung gewesen und früh mit der Weisheit vertraut worden, und was er ihnen jetzt vermittelt, ist erprobter väterlicher Besitz (1. Strophe). Zweck seines Unterrichts ist, die Weisheit als höchstes Gut zu empfehlen. Er wendet sich dabei an den einzelnen, denn es geht jeden persönlich an. Der junge Mann soll alles dran geben, um sich die Weisheit anzueignen; nicht bloß äußere Kosten, die der Unterricht, Handschriften, Reisen und dergl. mit sich bringen, sind gemeint, sondern das innere Bemühen. Der Jüngling soll in ein enges persönliches Verhältnis zur Weisheit treten wie zu einem geliebten Weib; er wird dadurch eine gehobene Stellung, geachteten Namen und vornehme Lebensart bekommen (2. Strophe).

Was ist denn Weisheit für den Schüler gewöhnlicher Ordnung, wie er hier angedeutet wird? Es ist in erster Linie die **sittliche Lebensführung**. Der weise Lehrer gibt sich vor allem als Erzieher. Er hat selbst den richtigen Weg erprobt, kennt aus Erfahrung, wohin die Wege der Menschen führen; er weiß, wie der Mensch von der Schuld bedrückt und vom bösen Gewissen gequält, vom freien Gewissen dagegen befreit und erhoben wird, wie heimtückisch das Böse ist, das den Menschen nicht mehr losläßt, wie einer als kleiner Sünder beginnt und als offener Frevler weitermacht, wie sicher die göttliche Vergeltung wirkt. Das legt der Weise hier im einleitenden, werbenden Lehrgedicht in großen Zügen dar. Der Erzieher wird im Lauf des Unterrichts den jungen, noch unkundigen und schwankenden, allen Einflüssen offenen Seelen sagen, was gut ist, wie ein Charakter wird, was jede Tat für Folgen hat und wie jede Tat den ganzen werdenden Menschen beeinflusst; im einzelnen wird der Unterricht die verschiedenen Fälle des Lebens, im persönlichen und öffentlichen Stand, durchsprechen und durch geschichtliche Beispiele beleuchten. Will der junge Mann den richtigen und glücklichen Weg des Lebens finden, so möge er sich dem Unterricht des weisen „Vaters“ anschließen (3. Strophe). Und draußen im Leben, das geht gleich von Anfang an zusammen, möge der Hörer ein Täter werden, Herz, Mund, Augen und Fuß in Zucht nehmen, sich schon vor der Verführung, nicht erst vor der Sünde hüten, in der Welt der Lüge wahrhaftig bleiben und sich durch nichts vom Guten abbringen lassen (4. Strophe).

Das Mahngedicht atmet einen hohen sittlichen Ernst und ist ein Beispiel dafür, wie lebensfundig und innerlich gerichtet die Volkserzieher waren. Sie suchten die jungen Leute durchaus nicht bloß an sich zu ziehen, sondern wollen sie selbständig machen; rechte, des Guten gewisse Charaktere sollen sie werden. Der Unterricht ist hier ganz ethisch; der Hinweis auf Gott fehlt völlig, wenn auch die sittliche, vergeltende Gottesmacht im Hintergrund steht und die Weisheit als göttliche Autorität gilt. Die Weisen wollen also, daß der Jüngling vor allem die ihm gegebene sittliche Kraft ausbilde und in einer reinen Lebensführung sein Glück suche. Wie notwendig und heilsam mag solche Erzieherarbeit auch in jener Zeit gewesen sein!

Ähnliche Mahnworte stehen noch in S. 3,1f. 22,17–21 23,19. 23, ein ähnliches Werbegebidht in JS. 6,18–33. Wie ein Pflüger und Säemann, heißt es hier, möge der Jüngling sich der Weisheit nahen, er werde eine gute Ernte machen; er möge ihr Joch auf sich nehmen, es verwandle sich ihm in ein prächtiges Gewand. Auf den Lohn brauche man nicht zu warten, er beginne mit dem Lernen. **Wenige freilich sind's, die dem Ruf folgen**, das ist auch die Erfahrung des Weisheitslehrers; es liegt im Wesen der Weisheit, die eben doch aus dem unergründlichen Geheimnis stammt:

622 „die Weisheit ist wie ihr Name, dem großen Haufen bleibt sie verborgen.“
So sehr die Volkserzieher daran festhalten, daß weise, fromme und sittliche Lebensführung allgemeine Pflicht sei, so treibt sie doch die Erfahrung zu der Erkenntnis, daß auch hiefür nur eine Auswahl von Menschen befähigt ist. Man muß ein Organ dafür haben, daß man weise und gut sein kann JS. 3,25:

Wo der Augapfel fehlt, ist keine Sehkraft, wo der Verstand fehlt, ist keine Weisheit. Der „Verstand“ ist das menschliche Organ, das für die Aufnahme der Weisheit nötig ist. Oder heißt es auch, wer nicht die richtige sittliche Verfassung hat, für den bleibt die Weisheit unzugänglich JS. 15,7f. 21,15.

Größte Freude und Ermutigung des weisen Lehrers war es, wenn er Erfolg an seinen Zuhörern erlebte:

S. 23¹⁵ Mein Sohn, wenn du weise bist, so ist es auch meine Freude,
¹⁶es frohlockt mein Herz, wenn du zu reden verstehst.
S. 27¹¹ Sei weise, Sohn, mach mir Freude. so stopfe ich der Mißgünstigen Mund.
Wenn sich die Söglinge im Leben bewährten, wenn einer in geachtete Stellung kam oder als Redner in öffentlicher Versammlung anerkannt wurde, dann beglückte es den alten Lehrer, sagen zu können, daß dieser durch seine Schule gegangen sei. Da mußten auch solche schweigen, die den Wert solchen Unterrichts oder etwa die Gabe des Lehrers in Zweifel zogen. Vgl. JS. 3,29.

Wert der Weisheit S. 3,13–18.

¹³ Heil dem Mann, der Weisheit gewinnt, heil dem der Einsicht erlangt!
¹⁴ Besser Weisheit erhandeln als Geld, besser sie erwerben als Gold.
¹⁵ Sie ist köstlicher als Perlen, alle Kleinode kommen ihr nicht gleich.
¹⁶ Langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre.
¹⁷ Ihre Wege sind Freudenwege, ihre Pfade sind lauter Heil.
¹⁸ Wer sie ergreift, hat den Lebensbaum, wer sie behält, ist ein glücklicher Mensch.

In allen Tönen suchen die Erzieher und Lehrer den Nutzen der Weisheit (der geistigen Bildung und sittlichen Lebensführung) zu rühmen, um für sie zu werben und die Jugend richtig zu beeinflussen, vgl. die mannigfaltigen Vorteile des weisen Tuns in den Stellen S. 3,21–26. 35 8,1–21. 32–36 12,8 13,15 14,1. 8. 24 15,24 16,22 17,2 19,8 21,16. 20 24,3–5. 13f. JS. 10,25 11,1 21,13–17, deren Inhalt wir hier zugleich wiedergeben. Wie zu allen Zeiten waren auch damals die jungen Leute vor allem auf den Gelderwerb aus; die Lehrer aber sagten, weit

das beste Kapital sei die Weisheit. Der strebsamen, ehrgeizigen Jugend wiesen sie das rechte Ziel des Strebens und den erfolgreichen Weg dazu, die leichtsinnigen, oberflächlichen Naturen suchten sie auf die Folgen ihres gleichgiltigen und haltlosen Wesens aufmerksam zu machen. Nutzen der Weisheit ist vor allem „Leben“; das ist das Kardinalwort der Weisheitslehrer; es umfaßt die Summe der irdischen, äußerlichen und innerlichen Güter: glückliches Leben, hohes Alter, Wohlstand, ruhiges Gewissen, Heiterkeit des Gemüts; über das Diesseits hinaus geht der Sinn dieses Wortes nicht. Die Meister der Lebenskunde, die die materiellen Güter keineswegs unterschätzten, belehrten doch mit diesem großen Einheitswort die Jugend, daß erst derjenige wahrhaft lebe, der auch die höheren Ziele erstrebe; sie stellen alles Handeln unter dieses Ziel, binden alle Folgen in diesem Wort zusammen. Mit einem alten mythologischen Bild sagt man: wer die Weisheit hat, hat den „Lebensbaum“; täglich, immerfort genießt man die schönen Früchte des eigenen Tuns und verlängert sich sein Leben. Ein törichter, leichtsinniger, gedankenloser und schlechter Wandel bringt den „Tod“; das ist ein ebenso häufiges Wort und umfassendes Bild: Schaden der Gesundheit, Unglück, böses Gewissen, selbstverzehrender Unfriede, rascher und plötzlicher Tod sind darein beschlossen.

Im einzelnen heißt es weiter oft und viel, die Weisheit bringe Reichtum und bleibenden Wohlstand, Ehre, Gunst der Menschen, Ansehen in der Versammlung; sie gebe dem Jünger feine Bildung und vornehme Art. Schon mancher einfache, sozial minder begünstigte Mann hat sich durch sie mächtig emporgeschwungen; schon mancher Abkömmling des kleinen Judentums ist durch seine Weisheit, Weltbildung und Charakterfestigkeit zu hoher Stellung an fürstlichen Höfen gelangt. Der Leistungsfähigste ist nicht der Starke, sondern der Weise; nicht die Helden, sondern die Weisen machen oft die Geschichte. Im eigenen und fremden Leben weiß der Erfahrene, Vorsichtige, welcher Schritt klug, welcher zu meiden ist; er überlegt und überstürzt sich nicht, so bleibt der Weise vor Enttäuschung und Unglück bewahrt und kann mit ruhigem Gemüt seine Strafe ziehen.

Gerichtspredigt der Weisheit S. 1,20 – 33.

²⁰Die Weisheit ruft auf der Gasse,
auf dem Markt erhebt sie die Stimme,

²¹auf der Mauer steht sie und predigt,
im Stadttor nimmt sie das Wort:

²²Wie lange, ihr Einfältigen, liebet ihr Einfalt,
gefällt euch Spott, ihr Spötter,

hasset ihr Tore Erkenntnis,
²³kommt nicht zu meiner Predigt!

Nun laß ich meinem Zorn den Lauf,
ich künde euch den Spruch:

²⁴Weil ich rief und ihr nicht wolltet,
euch winkte und niemand kam,

²⁵weil ihr meinen Rat verwarfet,
meine Predigt euch nicht gefiel:

²⁶so lache auch ich eures Unglücks,
ich spotte eurer Angst,

²⁷wenn der Schreck euch überfällt wie Wetter
und Not wie der Sturmwind.

- ²⁸Dann rufen sie mich, ich höre nicht,
 sie suchen und finden mich nicht,
²⁹weil sie Erkenntnis haßten,
 nach Gottesfurcht nicht fragten,
³⁰von meinem Rat nichts wollten,
 mein Predigen verschmähten.
³¹So genießen sie ihr Tun
 und essen, was sie bereitet!
³³Wer mir aber folgt, sei ruhig,
 ihm bange vor keinem Unheil!

²²l. ḥamadtem und tisne'ū. ²⁵erg. lō'. str. D. 32.

Der Weisheitslehrer spricht hier wie ein Prophet; im Namen der Gottheit verkündigt er das Gericht. In der Figur der **Strafen- und Wanderprediger**, die sich in Straßenversammlungen an das große Publikum wandten, pflanzten die Weisen die prophetische Art fort; hier traten sie aus der Stille der Schule und des frommen Kreises ins große Leben hinaus. Weil besonders dafür begabte Volkserzieher zuweilen dieses Mittel der öffentlichen Predigt wählten, redet hier die Weisheit, die göttliche Richterin, „auf der Gasse, auf dem Markt, im Tor, auf der Mauer“, jetzt nicht mehr, um zu mahnen und zu lehren, sondern um zu verdammen.

Es sind in einem Volk nicht viele, die nach den Regeln der Weisheit, nach sittlichen Grundsätzen, leben und eine ernstere Richtung vertreten. Die große Mehrzahl lebt in den Tag („Einfältige“), manche lehnen das Gute offen ab und arbeiten feindselig dagegen („Spötter“); die „Toren“, die Schwierigsten, handeln hartnäckig und unzugänglich nach falschen Beweggründen und Zielen. Das macht der kleinen Gruppe der Frommen und Weisen, besonders den Weisheitslehrern und Erziehern im Volk viel zu schaffen, denn viel Verführung der Jugend, viel Gleichgiltigkeit und Widerstand geht von dem großen Haufen aus. Die Gemeinde ist zwar überzeugt, daß jene Gleichgiltigen und Feindseligen selbst den größten Schaden von ihrem Verhalten haben; dieser Glaube macht die Gegnerschaft erträglich und sein Anspruch wird immer neu behauptet und bestätigt. Beim Gericht denken unsre Verse nicht an eine allgemeine einmalige Katastrophe, die über die Toren erginge; vielmehr soll eben der allgemeine Gedanke grundsätzlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die göttliche Weisheit sich nicht ungestraft spotten läßt, daß ihre Geduld ein Ende nimmt und über den Mißfälligen plötzlich einmal die Strafe hereinbricht. Das wird dann das Ergebnis des unweisen Lebens sein; die Verächter werden andern verächtlich, die Toren möchten nun plötzlich alles anders machen, aber es ist zu spät.

Der Dichter spricht seine Gedanken in bildlicher Form aus und legt sie der Weisheit selbst in den Sinn. Die Weisheit erscheint hier wieder als die persönliche göttliche Gestalt, wie eine Gottheit; sie läßt ihrem Zorn den Lauf, die Betroffenen werden sie umsonst ansehen. Die Weisheit selbst, nicht bloß die fromme Gemeinde oder der Weisheitslehrer, trägt Leid über den Zustand der Welt, über die Menge der Unfolgsamen. Aber sie verkündigt auch selbst jenen Glaubenssatz von der Strafe der Weltleute; daß sie das mit eigenem Mund in einer öffentlichen Gerichtspredigt tut, das verfinnbildlicht die Gewißheit dieses Glaubenssatzes. Hinter den einzelnen Straffällen steht die waltende einheitliche Macht, die Offenbarerin und Hüterin der sittlichen Weltordnung, die „göttliche Weisheit“, Ursache des Gerichts, Grund des Glaubens. Welch starke Zuversicht geht von dieser „Predigt der Weisheit“ aus!

Die Vergeltung.

JS. 7 ³⁶In allem Tun die Folgen bedenk, so wirst du nie einen Fehltritt tun.

S. 9 ¹²Bist du weise, so bist du dir weise,
bist du ein Spötter, hast du's selbst zu tragen.

S. 12 ¹⁴Die Frucht des Mundes kriegt man zu essen ^(¹),
was die Hand tut, bringt sie auch ein.

S. 11 ¹⁷Der Gutherzige tut sich selbst Gutes,
der Hartherzige schneidet ins eigene Fleisch.

JS. 7 ¹Tu nichts Böses, so trifft dich nichts Böses,
²meide das Böse, so meidet es dich!
³Säe nicht in die 'Furchen des Unrechts',
du erntest es sonst siebenfältig.

S. 26, 27.

Wer eine Grube gräbt, fällt hinein, wer einen Stein wälzt, auf den fällt er.

JS. 27 ²⁵Wer einen Stein wirft, auf den fällt er,
wer hinterrücks schlägt, verwundet sich selbst.
²⁶Wer eine Grube gräbt, fällt hinein,
wer eine Falle stellt, verfängt sich drin.

S. 21 ¹⁵Wer sein Ohr vor dem Armen verschließt,
wird einmal rufen und kein Gehör finden.

JS. 41 ¹⁰Was vom Nichts stammt, kehrt zum Nichts,
der Frevler vom Chaos zum Chaos²⁾.

S. 10 ¹⁶Der Gerechte erwirbt Leben, der Gottlose erschafft 'Tod'.

JS. 40 ¹⁵Des Frevlers 'Gewächs' hat keinen Trieb,
des Gottlosen Wurzel trifft auf Stein,
¹⁶wie 'Riedgras' ists auf dem Bergvorsprung,
das 'vor allem Gras' verdorrt.
¹⁷Frömmigkeit hat Paradiesesegen,
Gerechtigkeit steht felsenfest.

S. 10, 7.

Der Gerechte bleibt in gutem Gedenken, dem Gottlosen 'flucht' man noch lange.

S. 14 ³⁴Gerechtigkeit erhöht ein Volk, die Sünde bringt den Leuten Schande.

S. 19, 3.

Torheit stürzt den Menschen ins Unglück, aber mit Gott hadert man darüber.

JS. 51 ⁵⁰Tut eure Werke 'vor der Zeit'³⁾, so lohnt Er euch zu seiner Zeit.

¹⁾ I. bitnô für tûb, wie in 18, 20. ²⁾ Eigentlich „vom Tohu zum Tohu“ (altes mythologisches Wort für Chaos, vgl. Gen. 1, 2).

³⁾ d. h. vor dem Lohn, der dem frommen Werk folgt.

Ein Hauptzweck und -thema des Unterrichts war die Vergeltung. Hier gerade konnte der Lehrer der heranwachsenden Jugend durch seinen tieferen Blick, seine Erfahrung, sein Studium in Gottes Wort und Geschichte weise Anleitung geben. Der Mensch soll die Folgen seines Handelns bedenken. Der Schüler möge sich vor allem klar machen, daß er um seiner selbst willen lernt und strebt, nicht dem Lehrer oder den Eltern zu nutz, und daß er selbst sich sein Leben baut. Die sittliche Arbeit ist nicht umsonst, denn es besteht die vortreffliche Ordnung in der Welt, daß das Gute seinen Lohn in sich trägt, das Böse sich selbst bestraft; die Bilder vom Säen und Ernten, von der Frucht, die man sich selbst zieht, entsprechen diesem Gedanken.

Zuweilen verwenden die Erzieher den Hinweis auf die öffentliche Meinung oder auf die dem Judentum eigentümliche Einrichtung des Gemeindegewichts. Sie ermahnen z. B. den jungen Mann zur ehelichen Treue, damit er nicht im Gericht der versammelten Gemeinde zu Schanden werde S. 5,14, oder reden sie von der Buße, die dem Schuldigen von Gemeinde wegen aufgelegt wird, oder von der Bloßstellung, die der heuchlerische Fromme in der Gemeindeversammlung schließlich erlebt. Sie denken dabei teils an bürgerliche Gerichtsbarkeit, teils an kirchliche Zucht; beides mag bei dem Charakter der jüdischen Gemeinde nicht selten ineinander übergegangen sein.

Am stärksten wirkt die Predigt von der göttlichen Vergeltung; neben den rationalen Erwägungen steht der religiöse Gedanke, daß Gott lohne und strafe. Vergeltung, Strafe, Vorschrift u. a. sind Ausdrücke und Gedanken, die aus dem irdischen Gerichtsleben stammen. Das alttestamentliche Gesetz hat sich aus dem Gerichtsleben entwickelt und ist wie dieses vom Vergeltungsgedanken beherrscht, ebenso auch die auf dem Gesetz aufbauende Ethik der Weisheitslehre; entsprechend dem Ursprung aus dem Gerichtsleben überwiegt der Gedanke der Bestrafung des Bösen. Vergeltender Richter ist die Gottheit, die nach strenger Gerechtigkeit Lohn und Strafe austeilte; mitunter tritt an die Stelle Gottes die persönliche Weisheit als die Vergelterin.

Die Mehrzahl der Mahnungen sind, offen oder andeutend, durch irgend ein Vergeltungsmotiv verstärkt, und ungezählt reihen sich drum in dem Unterricht der Weisheitslehrer die Ansprüche aneinander, die vom Lohn der guten Tat, von der Strafe der bösen, vom Segen der Frömmigkeit und vom Fluch der Gottlosigkeit reden¹⁾. Leben und Tod sind die umfassenden Bildworte. Ein Füllhorn von Segnungen wird dem Frommen und Guten vorgestellt; Glück, langes Leben, tägliches Brot, ja Vorrat in Menge, Reichtum, Ehre, Gunst der Menschen, Bewahrung vor Unglück, Erlösung aus Not und Versuchung, Erfüllung der Wünsche, Herzensfreude, Erkenntnis Gottes, Liebe des Höchsten; immer schöner wird das Leben des weisen und frommen Menschen, wie das zunehmende Morgenrot in den vollen Tag sich verklärt. Es ist die Stimmung der Geborgenheit im göttlichen Schutz, des sicheren Besitzes äußerer und innerer Güter, die den gerechten und frommen Menschen trägt. Zuweilen redet der Weise in seiner Bildersprache davon, daß der Fromme „das Land erbe“; aus der deuteronomischen Sprache übernommen besagt der bildliche Ausdruck, daß der Gottgefällige unter den Augen Gottes seinen festen Stand habe und ein glückliches Leben führe. Für die Gottlosen dagegen ist alles Unglück da; gegenüber dem starken, trotzigem Wesen, mit dem sie aufzutreten, wird besonders betont, daß sie keinen Bestand haben und gerade oft plötzlich, mitten in vollster Kraft, entwurzelt werden. Richtiges Verhalten im Unglück wäre gemäß dieser Erkenntnis der Vergeltung, die Schuld in sich zu suchen und sich zu ändern; statt dessen murren die meisten gegen Gott. Das Vergeltungsgesetz, das vom einzelnen gilt, läßt sich ebenso auf die Völker übertragen; ein sittlich gesundes Volk kommt vorwärts.

Die sinnigen Beobachter merken, daß zwischen Tun und Ergehen ein merkwürdiger Einflang bestehe; gerne wird einer gerade mit dem belohnt oder be-

¹⁾ Vgl. S. 3, 33 10, 3. 6. 9. 24. 25. 27. 28. 30 11, 3. 5. 6. 7. 8. 18. 19. 20 12, 3. 6. 7. 12. 21. 26. 28 13, 6. 9. 21. 23. 25 14, 11. 32 15, 6. 9. 29 16, 7. 18, 3 19, 23 20, 30 21, 12. 21. 22, 12 24, 15 f. 28, 10. 18 29, 6 JS. 1, 11 - 13 3, 26 f. 27, 3. 27 35, 23 f. 36, 1 40, 8 - 10. Vgl. auch die Geschichte Achizars.

strafft, worin er selbst sich auszeichnet oder worin er fehlt; der Freigebigte nimmt an Wohlstand zu, der Barmherzige erlangt Barmherzigkeit, der Listige fängt sich in seiner List usw.¹⁾ Das Leben gibt die Beispiele dafür jeden Tag; die Geschichte erzählt Unvergeßliches darüber; die Verleumder des Daniel, die ihn in die Löwengrube gebracht hatten, werden selbst hinabgeworfen; der Ränkefchmied Haman muß den Galgen besteigen, den er für den frommen Mardachai hatte errichten lassen.

Sür gewöhnlich sind es ganz natürliche Dinge, mit denen man belohnt oder bestraft wird: Kindersegnen, geachtete Stellung, Wachsen des Vermögens; Krankheiten, früher Tod, Aussterben der Familie usw. Wenn die Weisen vom „Tag des Gerichts“, von „Ausrottung“ und anderen Katastrophen reden, so sind diese Ausdrücke meist nicht buchstäblich gemeint, sondern aus der bei den Weisen beliebten Bildersprache zu verstehen. Der „Tag des Gerichts“, der „Tag der Not“, ist nicht ein eschatologischer Tag, sondern es ist ein aus der eschatologischen Sprache übernommener bildlicher Ausdruck für Unglück überhaupt. Über das Diesseits sieht der Vergeltungsgebante nirgends hinaus. Das ist merkwürdig, wenn man bedenkt, wie stark sonst im hohen Altertum das Jenseits für den Vergeltungsglauben verwendet wurde; man erinnere sich nur an ägyptische Lehren. Außerordentlich langsam, langsamer z. B. auch als die nächstverwandte griechische Religion, verläßt die jüdische den rein diesseitigen Boden und zieht das Jenseits mit in die Betrachtung herein; vermutlich weil die jenzeitige Sphäre besonders lebhaft mit dem Geisterglauben sich verband, bleibt die prophetische Lichtreligion ihr fern. Auch den Weisheitslehrern erscheint der Spielraum des Diesseits weit und wichtig genug; sie erkennen die unmittelbaren und inneren Folgen des Verhaltens, die sich im diesseitigen Lauf des Lebens im Öffentlichen und im Verborgenen einstellen, und sind völlig überzeugt, daß Lohn und Strafe in diesem Leben sich abspielen. Demgemäß vollzieht sich die Vergeltung nach der Lehre der Weisen auch meist am einzelnen. Wo sie also von dem Gerichtstag Gottes oder vom Ende, das man bedenken soll, oder vom „Lohn zu seiner Zeit“ (wie in JS. 51,30) sprechen, denken sie für gewöhnlich nicht an den Endtag, mit dem eine neue Aera beginnt, sondern an die unmittelbaren Folgen des Verhaltens oder an das jedesmalige rechtzeitige Einschreiten Gottes, wenn er den Gottlosen etwa nach längerem Zuwarten strafft, den Frommen zur rechten Zeit belohnt.

Eigenartig ist der häufig erscheinende Gedanke, daß man sich durch gute Werke bei Gott ein Guthaben sichern, einen Schatz sammeln könne, der Sünden aufwiegt (Sünden „deckt“) und dadurch die Strafe von einem abwendet. Im Hintergrund steht die Vorstellung von dem göttlichen Vergeltungsbuch, in dem alles genau verzeichnet und wie in einem kaufmännischen Buch gegeneinander ausgeglichen wird²⁾. Die Gedanken erscheinen recht äußerlich; sie ruhen aber auf der tiefen Beobachtung, daß der Mensch die bösen Eigenschaften durch gute überwinden muß, und im pädagogischen Unterricht wirken sie ermutigend, anfeuernd.

In allem Handeln also der Vergeltung sich zu erinnern, sein Verhalten nach den Folgen abzuwägen, das wäre weise. Überall empfehlen dies die Erfahrenen; Hesiod sagt: „der ist der beste von allen, der klug selbst alles bedenket, wohl überlegend, was folgt, was zuletzt das Bessere sein mag“, und Tiruvalluver mahnt: „bedenke jederzeit die Folgen deiner Handlungen, eh du sie vornimmst, so wirst du vor vielem Unglück geichert“³⁾. Auf diesem starken Fundament der Vernunft und des Glaubens soll das sittliche Leben sich aufbauen. Man kann nicht leugnen, daß dieser Hinweis auf die Vergeltung großen Wert hat. Der zum Charakter reisende Mensch wird bei Zeiten auf die Folgen seines Tuns aufmerksam gemacht; er sieht die Zusammenhänge von Schuld und Verfall, von seelischer und leiblicher Kraft. Es wird ihm eingeschärft, daß es eine **sittliche Naturordnung** gibt, die niemand ungestraft verletzt, der niemand ohne Gewinn gehorcht; daß diese **sittliche Naturordnung** eine

¹⁾ Vgl. besonders S 3,1—10; außerdem S. 11,27 13,2 14,14.22 17,13 22,8 28,10 JS. 21,27; vgl. Hesiod: selber bereitet sich Kummer, wer anderen Kummer bereitet.

²⁾ Vgl. als ausgezeichnetes Beispiel JS. 3,1 ff.

³⁾ Oder vgl. Epittet, Handbüchlein Nr. 29.

Ordnung Gottes ist, versteht sich bei unseren Weisen von selbst, auch wenn sie es nicht immer sagen und im Vernunftgemäßen bleiben. Überall decken diese Erzieher die Zusammenhänge auf, den Zusammenhang des Charakters, auch den Zusammenhang des einzelnen mit der ganzen Gemeinschaft. Was einer dem andern gibt, das widerfährt ihm, wie man in den Wald ruft, so hallt es wieder; das ist das große und wahre Gesetz menschlichen Zusammenlebens. Und indem die Lehrer betonen, daß die weise, ernste und fromme Lebensrichtung auch Ehre und Gunst bringe und daß die öffentliche Meinung eine stets zu beachtende Macht sei, zeigen sie, wie die menschliche Gesellschaft für den Bestand der sittlichen Ordnung interessiert ist, vgl. S. 11,10:

„wenn die Guten Glück haben, frohlockt die Stadt,
wenn die Gottlosen zu Schanden werden, jubelt sie.“

Als Erziehungsmittel und der raschlebenden Art der Jugend gegenüber hat die vom Zweck beherrschte Ethik also ein entschiedenes Recht. Ihr Mangel freilich liegt ebenso offen am Tag, und die Besten der Weisen suchten die „nechtische“ Religion des Lohnes zu überwinden¹⁾. Über dem Berechnen der Folgen geht das Impulsive, das unmittelbare Bedürfnis des Herzens verloren; ängstliche Gemüter konnten diesen ständigen Gedanken als Druck empfinden. Vorzug und Mangel gegeneinander abmessend werden wir sagen dürfen, daß diese Gestalt der Ethik im allgemeinen täglichen Leben und im breiteren Kreis gut wirkte, daß sie dagegen im religiösen Leben und im kleinen exklusiven frommen Kreis schwere Schäden zeitigte. Hier wuchs daraus die Wertlosigkeit und Selbstgerechtigkeit hervor, die die Werke zählt und Gott ihre Rechnung vorlegt; insbesondere mußte in dem religiösen Kampf der kleinen frommen Gruppe gegen die Welt der Lohnanspruch, wie wir noch sehen werden, als verbitternde Waffe wirken. Dies kommt jedoch nicht allein auf Rechnung der Weisheitslehrer, sondern war durch geschichtliche Ereignisse mitbedingt. Alles in allem waren diese geistlichen Lehrer in ihrer Zeit treffliche Erzieher; wenn die Verbindung von Schuld und Unglück, von sittlichfrommer Tapferkeit und Glück in ihren Worten etwas äußerlich blieb und trocken wirkte, so verdanken wir es doch mit dem von ihnen begonnenen Werk, daß wir heutigen Menschen die Fäden feiner und tiefer ziehen können.

Das sittliche Regiment Gottes.

S. 10²⁹ ‚Aufsichtigen‘ ist Gottes Walten ein Schutz, Übeltätern ein Schrecken.

S. 26² Wie der Sperling wegfliegt, die Schwalbe flattert,
so trifft unverdienter Fluch nicht ein.

S. 15³ Allerorten sind Gottes Augen, überwachen die Guten und die Bösen.

S. 15,11.

Hades und Unterwelt sind Gott offenbar, wieviel mehr die Menschenherzen.

S. 17³ Ein Tiegel fürs Silber, ein Ofen fürs Gold, die Herzen aber prüft Gott.

S. 16² Jeder hält sein Tun für recht, aber Gott prüft die Geister.

JS. 16,24 – 17,32 (gefürzt):

²⁴Merket auf mich, hört meinen Rat,
achtet auf meine Worte,

¹⁾ Vgl. Antigonos von Socho c. 250 v. Chr., Schüler Simons des Gerechten.

- 25^{ich} ergieße meinen Geist mit Macht,
 verkünde gewichtige Erkenntnis!
- 26^{Als} Gott im Anfang seine Werke schuf,
 wies er allen ihre Gebiete zu.
- 27^{Den} Gestirnen' bestimmte er ihr Tun,
 den Heerscharen für alle Zeit;
 sie werden nicht müde, werden nicht matt
 und lassen nicht nach in ihrem Lauf,
- 28^{Keins} stößt an das andre an
 und seine Ordnung stören sie nie.
- 29^{Dann} schaute er auf die Erde herab,
 erfüllte sie mit seinen Gütern,
- 30^{mit} lebenden Wesen bedeckte er sie,
 die kehren wieder in sie zurück.
- 17^{Den} Menschen hat Gott aus Erde gemacht
 und läßt ihn wieder zur Erde werden.
- 2^{Er} begrenzte ihre Lebenszeit,
 gab ihnen Gewalt über die Kreaturen,
- 5^{er} formt' ihnen Zunge, Augen und Ohr,
 ein Herz zum Denken gab er ihnen,
- 7^{mit} Verstand und Einsicht erfüllte er sie
 und zeigte ihnen Gut und Böse.
- 11^{Er} legte ihnen Erkenntnis 'vor',
 verlieh ihnen das Gesetz des Lebens,
- 12^{schloß} einen ewigen Bund mit ihnen
 und seine Gebote lehrte er sie;
- 13^{ihr} Auge sah seine Herrlichkeit,
 ihr Ort hörte die Macht seiner Stimme,
- 14^{da} sprach er: hütet vor Abfall euch,
 seid gegen den Nächsten, wie sich's gebührt!
- 15^{Ihre} Wege sind ihm offenbar,
 vor seinen Augen bleibt nichts verhüllt,
- 20^{ihre} Sünden sind ihm nicht verborgen,
 all ihre Bosheit weiß er wohl;
- 22^{doch} Guttat hält er wie einen Siegelring,
 wie einen Augapfel hütet er sie.
- 23^{Und} dann steht er zur Vergeltung auf
 und zahlt den Lohn einem jeden aus.
- 24^{Doch} wer sich bekehren will, darf es tun;
 wenn fast keine Hoffnung mehr ist, spricht er noch zu.
- 29^{Wie} groß ist Gottes Barmherzigkeit,
 seine Gnade für die, die Buße tun!
- 30^{Denn} Gott ist nicht wie die Menschen sind,
 sein Sinn ist nicht hart wie Menschen Sinn.
- 31^{Die} helle Sonne, selbst sie wird finster,
 'und vollends der Mensch' von Fleisch und Blut!

³²Mit den Sternen wohl nimmt Gott es streng,
die Menschen aber sind Staub und Asche.

Die sittliche Ordnung wird von dem göttlichen Urheber und Bürgen getragen, den Frommen zur Freude, den Bösen zum Schrecken. Alte Vorstellungen von der unheimlichen Macht des Fluches, der wie ein giftiger Pfeil den Betroffenen ob schuldig oder unschuldig töte, lösen sich auf in dem Licht des sittlichen Gotteswaltens; der Gläubige fühlt sich frei vom Druck des Aberglaubens. Unaufhörlich und überall beobachtet das Auge Gottes (vgl. Hesiod: „alles siehet das Auge des Zeus und alles bemerkt es“); die tiefsten Falten des Menschenherzens sind ihm offenbar, kennt er doch selbst die Unterwelt, die nach antiker Anschauung sogar außerhalb des göttlichen Reiches lag. Der Richter nimmt es genau mit der Untersuchung; die Selbsteinschätzung fällt nicht immer mit dem göttlichen Urteil zusammen; der Mensch, gern geneigt, vor sich das Beste zu halten, müßte bedenken, daß Gott die untersten Beweggründe kennt und nicht bloß das berücksichtigt, was an der Oberfläche der Motive und des Handelns liegt. Vgl. noch S. 20, 12. 27 21, 2.

Jesús Sirach widmet dem Glauben an die sittliche Weltordnung Gottes einen schönen dichterischen Vortrag. Wieder tritt er vor den (jugendlichen) Zuhörern mit dem Anspruch göttlicher Erkenntnis auf. Er will erzählen, in welcher Weise Gott sein vergeltendes Walten ausübt. Die sittliche Weltordnung auf Erden hat ihr Gegenstück im Himmel, wie es in alter Zeit ja beliebt war, Himmel und Erde in parallelem Verlauf zu denken. Es ist nämlich im Himmel bzw. am Himmel auch eine Schar Gottes, das Heer der Sterne; eifrig gehorsam vollführen diese den göttlichen Dienst und folgen der göttlichen Ordnung in wunderbarer Harmonie. Aus der uralten Mythologie wirkte der Glaube nach, daß die Gestirne, Sonne, Mond, die Sterne, persönliche göttliche Wesen seien; vom alttestamentlichen Bewußtsein wurden sie dem einen Obergott unterstellt und die in ihnen waltende Ordnung erschien dem frommen Auge nun als persönlicher Gehorsam im Dienst Gottes; man redet gerne, auch in der Apokalypse, von dem Vorbild, das die Gestirne den Menschen geben; Gestirne und Engel fließen dabei oft in eine Erscheinung zusammen. Es stehen sich also in diesem Gedicht nicht kosmisch physische und sittliche Ordnung gegenüber, sondern sittliche Ordnung im Himmel und auf Erden.

Den Menschen hat Gott nämlich seinen Willen ebenfalls deutlich kundgetan. JS. erinnert an das Ereignis der Offenbarung des Sinaiischen Gesetzes, das auf seinen zwei Tafeln die Treue gegen Gott und die Pflichten gegen den Nächsten bestimmte. So weiß der Mensch, was gut ist und was Gott von ihm fordert, und Gott übt demgemäß ein vergeltendes Regiment. Es kann sich ihm nichts entziehen und die Vergeltung kommt gewiß. Aber in der Art der Ausübung überwiegt die Güte. Die guten Taten nimmt Gott noch viel mehr in acht als die schlimmen; er läßt langen Raum zur Möglichkeit der Umkehr, wird nicht müde, zu ziehen, und nimmt den Reumütigen freundlich auf. Er läßt mildernde Umstände gelten und bedenkt die menschliche Schwäche. Was für feine Menschenkenner sind schon diese alten Weisen gewesen! Sie merkten, daß die menschliche Sünde oft und viel physisch verursacht ist und Schwachheit und Sünde leicht ineinander übergehen. Diese milde Betrachtung legten sie auch in das Gemüt Gottes und sie konnten es tun, weil sie von der Strenge der sittlichen Sorderung nie etwas abbröckeln ließen.

Am Schluß kehrt das Gedicht in seinen Anfang zurück; Sterne und Menschen, himmlisches und irdisches Volk Gottes, werden nocheinmal miteinander verglichen. Wenn schon die hellste Gestalt des Kosmos, die Sonne, sich nicht vor Flecken bewahren kann, wie sollte der Staubgeborene dazu im Stande sein? ein Gedanke, der uns vom Hiobbuch her schon vertraut ist. Mit den himmlischen, göttlichen Scharen, die ja dem Willen Gottes näher stehen, nimmt es Gott strenge (die jüdische Spekulation erzählte von gefallenem, in tiefste Verdammnis gestürzten Sternen); bei den Menschen gedenkt er gütig ihres Ursprungs und Wesens. Es ist das alte Gesetz, das zur vergeltenden Gerechtigkeit gehört, daß von dem Vielbegabten viel gefordert werde; der Mensch

darf die barmherzige Kehrseite erfahren. Die Güte Gottes soll um so mehr zum Gehorsam und zur Buße treiben.

Der freie Wille JS. 15,11 – 20 (ohne 13).

- ¹¹Sag nicht: „die Sünde kommt von Gott“! Er tut nicht selber, was er haßt.
¹²Sag ja nicht: „er verleitete mich“! Er will doch keine Sünder haben.
¹⁴Als Gott die Menschen am Anfang schuf, begabte er sie mit dem freien Willen.
¹⁵Willst du, so hältst du das Gebot, es ist nur klug, darnach zu leben.
¹⁶Feuer und Wasser stehn vor dir, wohin du willst, streck deine Hand.
¹⁷Leben und Tod vor dem Menschen liegen, und was er wählt, das fällt ihm zu.
¹⁸Weisheit genug hat Gott der Herr, starke Macht, allsehendes Auge.
¹⁹Er kennt die, die ihn fürchten, er weiß alles Tun der Menschen.
²⁰Keinem befahl er zu sündigen. Er läßt sich nicht belügen.

Es ist den Weisheitslehrern selbstverständliches Postulat, daß der Mensch, freigeschaffen, die volle Verantwortung für sein Tun trägt, und ebenso sind sie überzeugt, daß die Sünde für den Menschen nichts Unüberwindbares ist. Allem nach fehlte es auch in ihrer Zeit nicht an Einwänden. Wir werden dabei weniger an theoretische Reflexionen zu denken haben als an praktische und alltägliche Ausflüchte, wie sie der heutige Mensch und der Mensch aller Zeiten vorbringt. Alles was außer einem liegt und was stärker ist, führt man, in alter Zeit noch mehr als jetzt, kurzerhand auf Gott zurück, Versuchung, Vererbung, Ungunst der Verhältnisse; der mächtigen, plötzlich überwältigenden, immer wieder auftretenden Sünde gegenüber entschuldigt man sich gerne mit dem fatalistischen: „von Gott kommt's“. Demgegenüber betont der Sirazide wie Jakobus energisch und geschickt die Freiheit des Willens und die Selbstschuld, und zwar ist der jetzige Mensch noch ebenso frei wie der erste. Ein treffendes Gleichnis illustriert. So gut der Mensch, wenn ein Kohlenbeden und ein Wasserbeden vor ihm steht, die freie Wahl hat, wohin er die Hand strecken will, und so bestimmt er weiß, wohin er sie streckt, so gut hat er die freie Wahl im sittlichen Leben und weiß auch, was ihm nützt und was ihm schadet. Der Mensch ist frei, dabei bleibt's; Gottes Vergeltung ist daher berechtigt und er übt sie als der Allmächtige, Allwissende in vollkommen sicherer Weise. Es weht hier klare Luft und der Spruch des Weisen will pädagogisch sein; er beabsichtigt nicht, das schwierige Problem der göttlichen Allmacht und des freien Willens zu lösen, sondern dem leichtfertigen Gewissen eine deutliche Predigt zu halten oder faulen Frieden von vornherein zu stören.

Rätsel des Weltlaufs.

S. 29 ¹³Arme und Leuteschinder leben beisammen
und Gott gibt beiden das Augenlicht.

JS. 36 ⁷Warum sind die Tage verschieden wert,
scheint doch allen die gleiche Sonne?
⁸Gott hat den Unterschied gewollt,
Festzeit und Feiertag gesetzt,
⁹einige Tage heilig gemacht,
anderen Werktagsgewand gegeben.

- ¹⁰Auch die Menschen sind alle von Erde,
und doch gestaltet sie Gott verschieden,
¹²heiligt die einen, stellt sie hoch,
anderen flucht er und stürzt sie tief.
¹⁵Wie der Ton in der Hand des Töpfers,
so die Menschen in der Hand des Schöpfers.
¹⁴Böses und Gutes, Tod und Leben,
Fromme und Sünder sind gegeneinander:
¹⁵wo du die Werke Gottes beschaust,
überall lauter Gegensätze! ¹⁾

JS. 31 ²⁸Einer baut, ein anderer reißt ein, was haben sie davon, als Mühe!
²⁹Einer segnet, ein anderer flucht, auf wen soll Gott nun hören?

JS. 40 ¹In hartes Joch spannt Gott den Menschen
vom Tag der Geburt bis zum 'Todestag',
³den Edelmann auf dem Thron so gut,
wie den Bettelmann auf der Straße:
⁵'Zorn', Eifersucht, Furcht,
Todesangst, Streit und Zank,
und will man schlafen und ruhen,
so ängstigen böse Träume.

⁸Alle Menschen haben 'Not',
auf dem Gottlosen lastet sie siebenfach;
¹⁰für ihn ist das Unglück geschaffen,
seinetwegen hört das Gericht 'nicht' auf.

¹¹Was von der Erde ist, kehrt zur Erde,
was von der Höhe ist, zur Höhe.
¹²'Untreue' und Unrecht allesamt vergeht,
die Treue aber ewig besteht! ¹⁾

Daß das Postulat des freien Willens seine Schwierigkeit hat, wissen die Weisheitslehrer wohl. Den Gedanken der Vorherbestimmung, der uralte ist, älter als der der Willensfreiheit, lassen sie zwar aus pädagogischen Gründen meist bei Seite, aber zuweilen kommt er doch zum Vorschein. Wie „Ptah-hotep“, der alte ägyptische Weise, sagt:

„Ein von Gott geliebter ist, wer gehorcht, wen Gott haßt, der gehorcht nicht“;
so gibt der jüdische Lehrer ähnlichen Gefühlen Ausdruck, z. B. S. 22,14:

der Mund der Bußlerin ist eine tiefe Grube, wen Gott haßt, der fällt hinein. Gott macht Unterschiede unter den Menschen, geht mit den Geschöpfen um wie der Töpfer mit dem Ton; er behandelt die sittlich ungleichen Menschen gleich, oder er erwählt die einen, verstößt die andern, nicht etwa aus sittlichen Gründen, sondern aus Neigung oder aus sonst unbekanntem Gründen. Gott läßt sich eben nicht in die menschlichen Regeln spannen und sein Verhalten steht über dem menschlichen Verhalten, geht allem menschlichen Tun voraus.

Auch der Ursprung der Sünde liegt keineswegs klar vor Augen. Die pädagogische Hauptlinie freilich ist die menschliche Schuld, aber vereinzelt ziehen die Lehrer die Folgerung aus dem Glauben an den einen Gott. Wie die alten Erzählungen davon wußten, daß Jahve selbst einen Menschen, ein Volk verstoßte oder zur Sünde

¹⁾ Gefürzt.

reizte, so sagt noch Jesus der Sirazide: „Böses als das Auge hat Gott nicht geschaffen“ 34,13. Ein Ausgleich der beiden Anschauungen wird nirgends versucht. So gehen im ganzen Judentum die zwei Gedankenreihen nebeneinander her, der Glaube an die göttliche Allmacht und Oberhoheit und das Postulat der menschlichen Verantwortung. Auch wo man, wie in den pietistischen Gemeinden, den Bannkreis der Sündenmacht, die von Adam herrührende Vererbung und die Verderbnis der Welt tief empfand und sie auf die Gewalt der Satane zurückführte, gab man das Gut des freien Willens niemals auf.

Die doppelte Gedankenreihe läuft auch in die Anschauungen von Gottes Wesen selbst zurück. Gott ist der lichte, klare Gott der Gerechtigkeit und Ordnung, dem man vertraut und den man respektiert; das ist die Hauptseite seines Wesens, vollends für den Unterricht. Aber daneben hat er eine dunkle Seite, die stets ebenso lebhaft empfunden wurde. „Gottes Herrlichkeit ist, daß er im Dunkel bleibt“ S. 25,2. Sein Walten hat etwas Unbegreifliches, Erschütterndes, er kann stürzen und erhöhen, wie er will, plötzlich die Welt umkehren, man weiß nicht warum. Die Welt Gottes ist voller Rätsel, Natur und Geschichte sind voll von Geheimnissen. Die Lehrer suchen so gut als möglich die Fragen zu beschwichtigen; Kritik ist nicht erlaubt, vielmehr muß man die Hand auf den Mund legen und sich vor Gottes Herrlichkeit ehrfürchtig beugen. Die praktische „Gotteserkenntnis“, d. h. die Aufgabe, Gottes Gebote zu erkennen und zu befolgen, ist die Hauptsache, und diese ist klar. In das Wesen Gottes selbst kann der Mensch nicht eindringen, so wenig er die letzten Geheimnisse der Weisheit versteht. Gegenüber dieser übermenschlichen Aufgabe bekennt auch der Weise „Agur“ S. 30,1–3 das Unzulängliche seines Verstandes. In V. 4 verallgemeinert er den Satz und führt den gleichen Beweis wie der große Dichter Hi. 38 ff.: der Mensch weiß den „Namen Gottes“ nicht, weil er nicht im Stand ist, in den Himmel zu steigen und den Wind zu fassen, weil er die Wasserwolken nicht einband und die Grenzen der Erde nicht bestimmte. Bei der Erwähnung des „Namens“ wirkt die alte Vorstellung des Zaubers nach: wer den Namen weiß, hat Gewalt über den Geist, übernatürliche Gewalt. Wissen ist Macht; die tatsächliche Ohnmacht des Menschen beweist, daß er nichts weiß, Gott nicht erkennen kann. Nüchtern lehren es die jüdischen Weisen und Erzieher ab, mittelst geheimer Weisheit sich in den Schein geheimer Macht und Erkenntnis zu kleiden.

Unlösbare Rätsel haben etwas Bedrückendes. So bemächtigt sich der Weisen in mancher Stunde eine pessimistische Anwandlung. „Das Leben ist schwer“, die Mühe umsonst, der Sinn des Lebens, des menschlichen Treibens und des göttlichen Waltens ist unerfindlich. Aber die jüdischen Weisen waren keine Pessimisten, das zeigen eben ihre pessimistischen Lieder. Tapfer bekämpfen sie die Anwandlung, nicht bloß aus pädagogischer Absicht, sondern für sich selbst. Über dem Rätsel steht doch die Klarheit, über den öden Geist des Nivellierens und Schwarzsehens triumphiert der Glaube an die Gerechtigkeit und an unvergängliche Werte. Das Leben ist zwar voll von Not, aber die Not ist doch in erster Linie für die Bösen da; schließlich kommt alles dahin, wohin es gehört, und, was noch viel größer ist: das Unwerte, Vergängliche, vergeht, das Unvergängliche besteht!

Zweifel und Gewißheit.

Js. 16 ¹⁷Sag nicht: „ich bin vor Gott verborgen,
in der Höhe droben denkt man mein nicht,
unter Millionen Menschen bin ich nicht bemerkt,
was bin ich in der Menge der Geister?“

¹⁸Die Regionen der Himmel, Urflut und Festland,
wenn Er sie mustert, beben sie,

¹⁹die Säulen der Berge, die Gründe der Erde,
wenn er sie anblickt, schauern sie.

- ²⁰Mich aber achtet er nicht,
 mein Leben ist nicht wichtig genug;
²¹wenn ich fehle, sieht es kein Auge,
 wenn ich lüge, wen kümmert es,
²²mein frommes Tun, wer macht es kund,
 was soll ich hoffen, 'die Vergeltung ist fern'!"
²³So denken unvernünftige Leute,
 die törichten Herzen sind so gesinnt.

JS. 11, 21.

Errede dich nicht über das Tun der Bösen, nach Gott schau aus, erwarte sein Licht!

- S. 24 ¹⁹Erbitte dich nicht über die Bösen, beneide nicht die Gottlosen!
²⁰Sie kommen schließlich ins Unglück, der Gottlosen Leuchte löscht aus.

- JS. 9 ¹¹Beneide nicht den Gottlosen,
 du weißt nicht, wie's ihm noch geht;
¹²erreg¹⁾ dich nicht, wenns dem Freveler glückt,
 er bleibt nicht 'bis zum' Ende straflos.

JS. 21, 9. 10.

⁹Ein Haufen Werg ist der Haufe der Bösen, ihr Ende ist die Feuerflamme,
¹⁰der Weg der Sünder läuft glatt und eben, am Ende stürzt er zur Unterwelt.

S. 16⁴Gott hat alles für einen Zweck geschaffen, so den Bösen für den bösen Tag.

JS. 11, 23 – 28.

- ²³Sag nicht: „wozu tat ich Gottes Gebot,
 was wird mir nun dafür?“
²⁴Sag nicht: „ich hab genug,
 wie soll mich ein Unheil treffen?“
²⁵Heutiges Glück macht Unglück vergessen,
 heutiges Unglück gestriges Glück.
²⁸Preise keinen vor dem Tode glücklich,
 an seinem Ausgang wird der Mensch erkannt.

- S. 3 ³¹Beneide nicht die Herrenmenschen,
 laß dich nicht gelüsten, ihnen gleichzutun!
³²Denn der Arge ist Gott ein Greuel,
 aber mit dem Aufrichtigen hält er Gemeinschaft²⁾.

Die dunkle Seite des Weltlaufs kommt nun eben darin zum Ausdruck, daß es mit der Vergeltung nicht überall stimmt. Zwar auf einer geraumen Strecke des Lebens herrscht das Vergeltungsgeßetz; in normalen und gesunden Volksverhältnissen trifft es in der Tat weit hin zu, daß sitiliche Tüchtigkeit auch äußeren Erfolg bringt. Aber daneben stehen andre Erfahrungen. Zunächst betrachten die Weisen die abweichenden Erscheinungen als Unregelmäßigkeiten; sie machen den Zögling darauf aufmerksam, erklären ihm daran, wie es eigentlich sein sollte, fordern ihn zum Protest

¹⁾ l. tithar.

²⁾ Vgl. noch S. 11, 21. 23. 31 23, 17f. 24, 1f. 29, 1 JS. 1, 13 2, 7 – 14 11, 14 ff. 26 ff. 27, 29.

jeden früher oder später die sichere Vergeltung. Trotz der Verzögerung geschieht der Vergeltung auf diese Weise durchaus Genüge; denn auf das Heute, nicht auf das Gestern kommt es an und das Heute deckt das Gestern völlig zu.

Die schlimmen Erfahrungen und der beständige Kampf mit der Welt erzeugten in den Frommen eine bittere Stimmung gegen die Gegner, die sich in manchen, auch in der Spruchliteratur auftauchenden Äußerungen Luft machte. Fast mit Hohn erklärt sich der Fromme das Dasein der Gottlosen so, daß sie geschaffen seien, um dem Unglück als Objekt zu dienen. Man stellt den Vergeltungsanspruch zuweilen in scharfer Antithese auf (S. 14, 19 21, 18):

„Die Bösen müssen sich vor den Guten büden,
die Gottlosen an der Türe der Frommen stehn.“
„Der Gottlose löst den Frommen aus,
der Unehrlische büßt für den Ehrlichen.“

Die Frommen kommen oben auf, die Gottlosen müssen betteln; das Unglück, das dem Frommen in der Gewalt hatte, läßt diesen los und nimmt den Gottlosen als Ersatz. So wendet sich das Geschick manchmal, und der Glaube ist gerettet. Das Motiv solcher Äußerungen ist nicht etwa bloße Eifersucht oder Leidenschaft des einzelnen Frommen gegen den einzelnen Widersacher, sondern der Kampf der frommen Gemeinde gegen die böse Welt und die Sehnsucht nach dem Sieg der göttlichen Ordnung.

Schließlich zieht sich der Vergeltungsanspruch bis zum Ausgang des Lebens zurück; „zulezt“ kommt die Vergeltung doch noch; „am Ausgang seines Lebens wird der Mensch erkannt“. Das wird nun eine berühmte Theorie; die Strafe ereilt den Gottlosen sicher, wenn nicht im Lauf des Lebens, so doch gewiß durch ein jähes Ende. Dadurch soll allem Kleinglauben und allem sicheren Trost gewehrt werden. Die Aufnahme des individuellen Jenseitsglaubens hat auf diesem Gebiet befreiend gewirkt und viele unnatürliche Theorien entbehrlich gemacht. Nun da man die ewige Seligkeit wußte, konnte man die Tatsachen der Gegenwart ruhig sehen und zugeben; man hielt es jetzt sogar für etwas Natürliches, daß es den Frommen auf dieser Erde nicht gut gehe (vgl. z. B. Weish. Sal.).

Die Jenseitshoffnung berühren unsre Weisen noch nicht. Sie stellen aber leise neben das Vergeltungsgesetz noch einige tiefere, das Gesetz schließlich aufhebende Gedanken. Wie Elihu suchen sie in den Sinn des Leidens einzudringen und kommen zu der Lösung, daß das Unglück zwei Seiten hat, eine positive, mahnende, vor allem für den Guten, und eine negative, strafende, für den Bösen. Tiefer noch ist die Lösung, daß das höchste Gut die Freundschaft Gottes sei. Den Bösen haßt Gott, „mit dem Aufrichtigen hält er Gemeinschaft“, macht ihn zu seinem Vertrauten. Wer dieses Glück hat, braucht wahrlich niemand um irdische Güter zu beneiden oder sich durch diese zur Sünde verleiten zu lassen!

In der Jungmännerchule werden diese Dinge, wie gesagt, weniger besprochen worden sein und es tritt uns an diesem Punkt besonders klar entgegen, daß es zwei verschiedene Typen von Frommen gab. Die Schule bildete Fromme aus, die in erster Linie ethische, zugleich fürs Leben tüchtige und die Welt nüchtern erfassende Naturen waren; diese Leute hatten in der Regel auch im irdischen Leben guten Erfolg, und die Vergeltung stimmte. Die Frommen des frommen Kreises dagegen waren mystische, gottinnige, weltabgewandte Menschen; sie verstanden die zeitlichen Dinge nicht und zogen sich durch ihre ausgesprochene Frömmigkeit die Feindseligkeit der Andersgejinnten zu. Für diese Gruppe war die Vergeltung eine brennende Frage, denn das Leben entsprach oft ihrer Hoffnung nicht; hier löste sich die Spannung in den sehnsüchtigen, leidenschaftlichen Bitten oder im triumphierenden Ruf des Glaubens.

Beim Überblick über diesen ganzen Abschnitt der Weisheitslehre werden noch einmal alle die Gestalten des Hiobbuches vor uns lebendig, die sich in frommer Absicht dem klagenden „Hiob“ entgegenstellten; die Ähnlichkeit im großen und einzelnen

bietet sich jedem von selbst. Vertreter der Schule, mit mehr oder weniger eigenem Geist, leisteten sie Vorzügliches in der Schule und in allen Schulfragen, aber in der großen Lebensfrage war ihre Schulweisheit ihnen selbst ein Hindernis, dem Betroffenen eine schmerzliche Last.

2. Lebenskunde.

a) Charakterbildung.

Wert der Erziehung.

S. 25,12.

Goldner Ring, köstliches Geschmeide ist der weise Erzieher dem eifrigen Ohr.

JS. 21 ¹⁹Sußfessel und Handschelle ist Erziehung dem Toren,
²¹Halschmuck und Armspange ist Erziehung dem Verständigen.

S. 15,32.

Wer Rüge in den Wind schlägt, haßt sich, wer sie annimmt, erwirbt Verstand.

S. 17,10.

Tadel wirkt auf den Verständigen mehr, als hundert Streiche auf den Toren.

S. 25 ²⁷Viel Honig essen ist ungesund, und seltenes Lob ehrt¹⁾.

S. 28 ¹⁴Wohl dem der die Ehrfurcht hält, der Trotzige erschwert sich das Leben.

Besuch der Schule.

JS. 8,8. 9.

⁸Versäume nicht den Vortrag der Meister, ihre Sprüche bewege im Herzen,
 denn dadurch bekommst du Bildung, kannst vor hohen Herrn bestehen.

⁹Verachte nicht die Lehre der Alten, die ererbte Weisheit der Väter,
 denn dadurch bekommst du Erfahrung, triffst immer das richtige Wort.

Obwohl die Sprüche aus verschiedenen Jahrhunderten stammen, läßt sich doch ein einheitliches Bild gewinnen, da sie in der Hauptsache das allgemeinmenschliche Leben betreffen. Nur da und dort werden einige besondere Züge sichtbar werden, die als Folge der prophetischen Wirksamkeit und der späteren pietistischen Gemeinschaftsbildung erscheinen. Die Mahnworte wenden sich nicht an Kinder, sondern an heranwachsende junge Leute, die die persönliche Erziehung des Vaters oder Hofmeisters genossen oder im Lehrhaus ihre Bildung holten. Wie die Stoa stellt die jüdische Weisheitsschule den Charakter an die Spitze des Schulprogramms, als das Gesetz der eigenen Natur, aus dem die einzelnen Handlungen folgen. Die ganze Arbeit der Erzieher richtet sich darauf, die Menschen nach innen zu konzentrieren. Selbst in der Wahl der Bilder, wenn die Weisen vom Stirnreif, vom goldenen Ring und Halsgeschmeide reden, bemerken wir das Bestreben dieser Charakterlehrer, den Sinn der jungen Leute vom äußeren Schmuck auf den inneren zu lenken, damit sie die Kultur des inneren Menschen als das wichtigste erkennen.

Im Unterschied von der griechischen Erziehung fehlt der jüdischen die Pflege

¹⁾ I. wehökir kähöd mekabbäd, wörtlich: Seltenmachen von Ehre ist ehrend.

des Körpers. Dieser Unterschied zwischen griechisch-hellenistischer und jüdischer Gewohnheit hat in den breiteren Volksschichten der kleinasiatischen Städte manchmal zu heftigem Gegenatz, man möchte sagen, zu einem Kampf um die Jugend geführt. An der Spitze der antisemitischen Bewegungen in den hellenistischen Städten finden wir nicht selten die Gymnasiarchen, die Vorstände der griechischen, Körper- und Geistespflege vereinigenden Gymnasien. Das läßt vermuten, daß in den griechisch-jüdischen Kämpfen nicht bloß Geldinteressen im Spiel waren.

Das jüdische Ideal ist nicht das des feinen Gesellschafters oder glänzenden Redners, sondern das des tüchtigen, vornehmen Charakters. Der junge Mann wird ermahnt, alle dazu dienenden Mittel zu benützen. Ohne Lehrmeister wird keiner tüchtig; man möge sich den besten suchen und diesem dann „die Schwelle abtreten“, „sich mit dem Staub seiner Füße bestäuben und mit Durst seine Worte trinken“. Auch soll man die Versammlung der Alten, die Vorträge der Weisen und insbesondere den ständigen Unterricht im Lehrhaus nicht versäumen. Durch solche Ausbildung wird man zu hohen Aufgaben im Leben geschickt, man weiß in jeder Lage sich richtig zu benehmen, das treffende Wort zu finden¹⁾.

Schon in dem grundlegenden Entschluß, die Bildungsmittel zu benützen, zeigt sich, ob einer sein Leben richtig ansieht, ob er weise oder töricht ist. „Torheit“ ist sowohl ein sozialer als ein sittlicher Begriff; „töricht“ ist der gemeine Mann, dem es in der Schule unter den Gebildeten nicht wohl ist, sondern nur auf dem Acker oder in der Werkstatt, und der aus seiner sozialen Sphäre nicht hinausstrebt. „Töricht“ ist aber auch der Leichtsinrige, Sittenlose, der, vielleicht aus guter Familie stammend, der Erziehung trotzt und den Umgang der Schlechten sucht.

Das Kernwort der Schule ist *māsār*. In seinen verschiedenen Bedeutungen erzählt dieses Wort etwas von der Art und dem Erfolg der Erziehung. Man versteht darunter ursprünglich wohl die körperliche Züchtigung und spricht von dem Stab der Züchtigung; dann gebraucht man es von der Rüge, von der Warnung und Mahnung und erweitert es zu dem allgemeinen Sinn der Erziehung. Zuletzt bedeutet es den Ertrag dieser Erziehung: die Bildung, den Takt, das feine Benehmen, mit dem der Jünger der Weisheitsschule den Unterricht dokumentiert.

Der Erzieher loht den aufstrebenden jungen Mann keineswegs mit Versprechungen. Der Weg, der zum sittlichen Charakter führt, ist eng; honigsüßes Lob wird wenig gespendet, vielmehr wird immer wieder gesagt, wie ein bewährter Charakter nur im Schmelzofen der Rüge entstehe²⁾. Die göttliche Erziehung, die den erwählten Menschen in harter Versuchung erprobt, gilt als Vorbild. Je mehr aber der Zögling in den Geist der Weisheit eindringt, desto leichter trägt er das Joch: „ein Wort ist ihm als ein Sack“. Wir verstehen diesen Zug der Strenge bei den jüdischen Weisen, wenn wir an die sittliche Arbeit des Alten Testaments überhaupt denken und im besonderen daran, daß die Erzieher sich mit der heranwachsenden Jugend beschäftigten. Durch diesen Ernst ist es den antiken Erziehern gelungen, die Ehrfurcht in der jungen Generation zu erhalten.

Wahl des Umgangs.

S. 27 ¹⁷Eisen 'schleift' Eisen: ein Mensch 'schleift' den andern.

S. 13, 20.

Wer mit Weisen umgeht, wird weise, wer's mit Toren hält, fährt schlecht.

S. 22, 24. 25.

²⁴Befreunde dich nicht mit Zornmütigen, verkehre nicht mit Leidenschaftlichen,
²⁵du nimmst sonst ihre Art an und bringst dich in viel Not.

¹⁾ Vgl. noch S. 15, 14 18, 15 JS. 6, 34–36 25, 3.
13, 1. 18 15, 10. 31 19, 16. 25. 27 23, 12 JS. 21, 6. 12 23, 7.

²⁾ Vgl. S. 10, 17 12, 1

Ein weiteres Bildungsmittel ist der Umgang; der Charakter bildet sich im Strom der Welt und der Mensch muß durch den Verkehr mit anderen „geschliffen“ werden. Die Wahl des Umgangs ist eine der wichtigsten Sorgen des Erziehers und des jungen Mannes¹⁾; nirgends liegen so starke Kräfte, „wer mit andern vierzig Tage umgeht, wird einer von ihnen“. Umgang wirkt noch stärker als Abstammung: „Schlechte werden nicht als Schlechte geboren, sondern wenn sie Umgang mit Schlechten gepflogen“ (Theognis). Dem Weisen scheiden sich gerne die Menschen in zwei Gruppen und er mahnt den Zögling, wie Theognis seinen Kyrnos: „geselle dich nicht zu den Schlechten, halte dich stets zu den Guten.“ Vollends dringlich wird die Mahnung, wenn der Gegensatz sich wie in der jüdischen Gemeinde immer mehr zuspitzt und die zwei Richtungen sich schließlich mit der Schärfe politischer Gruppen gegenüberstehen. Hier bildeten sich Parteien der Weltanschauung; jede Partei schloß sich als ein vertrauter Kreis (söd) in sich ab, wie man auch von dem „söd Gottes“ redete, zu dem die Aufrechtigen gehören (S. 3, 32). Diese Verhältnisse spiegeln sich in manchen Psalmen deutlich ab. Die Weisheitslehrer haben wohl, namentlich in der besseren Zeit, diese Verschärfung der Gegensätze nicht begünstigt; in ihrem Unterricht liegt der Schwerpunkt noch mehr in den allgemein-menschlichen Gegensätzen (Weise und Torer, Gebildete und Ungebildete, Fromme und Unfromme) ohne Parteifarbe.

Selbstzucht.

JS. 37, 27. 28.

²⁷Lerne im Leben deine Seele kennen und was ihr schadet, das gib ihr nicht!
²⁸Nicht alles ist für alle gut, nicht erträgt jede Seele die gleiche Art.

JS. 21, 11.

Wer das Gesetz hält, zähmt seinen Willen, Zucht ist die Summa der Gottesfurcht.

JS. 22 ²⁷W legte man mir an den Mund eine Wache,
 an meine Lippen das Siegel der Klugheit,
 daß meine Zunge mich nicht verderbe
 und ich durch sie zu Schanden werde!

²⁸Herr, Vater, Gebieter meines Lebens,
 hüt mich, daß ich nicht strauchle durch sie!

²⁹W möchte man mir Herz und Gedanken
 mit Ruten schlagen, mit dem 'Stab' der Zucht,
 man soll ihre Fehler nicht schonen,
 ihre Sünden nicht übersehen,

³⁰daß meine Fehler nicht wachsen,
 meine Sünden sich nicht mehren
 und ich einen Fehltritt tue
 zur Freude des bösen Haufens!

³¹Herr, Vater, Gott meines Lebens,
 hilf daß ich nicht werde wie einer der Bösen!

Das Beste muß ein Jeder an sich selbst tun. Bedingung der Arbeit am eigenen Charakter ist die Selbsterkenntnis. Dann gilt es, selbständig zu werden, keiner Mode zu folgen, Mund und Zunge zu bewachen, Herz und Gedanken zu bändigen, in unermüdlicher Selbstzucht die kostbare Seele zu hüten. Herrschaft über den Willen ist die Summe der Sittlichkeit und der Frömmigkeit. Mit ähnlichen Worten mahnt Walthar von der Vogelweide, der Erzieher des kaiserlichen Prinzen, in dem beweglichen Gedicht „Nieman kan mit gerten Kindes zuht beherten“ die Jugend, Zungen, Augen, Ohren, die „leider allzu freien“, zu hüten.

¹⁾ Vgl. noch JS. 7, 16 9, 16 13, 1. 13 27, 12.

Der Sirazide erweist sich in den obigen Worten als einen feinen Beobachter und als einen Mann von heiligem Ernst. In dem vorbildlichen Gebet bittet er, daß Gott ihn in dem Werk der Selbstzucht unterstütze; lieber will er durch Gott allerlei züchtigendes Unglück erleben, als daß seine Seele Schaden leide. Aus kleinen, unbeachteten Sünden wird schließlich ein offener Fehltritt, und da sich die Frommen und die Unfrommen feindlich im Volk gegenüberstehen, trägt der Einzelne doppelte Verantwortung, für die eigene Seele und für die Gemeinde. Das Gebet an den Vater und Gebieter des Lebens ist ein willkommenes Beispiel dafür, daß die jüdischen Erzieher auch für den sittlichen Kampf auf die göttliche Hilfe hinwiesen.

Das rechte Schamgefühl.

JS. 41 ¹⁴Söhne, höret den Spruch von der Scham

¹⁶und lernet die rechte Scheu;

nicht jede Scham gebührt sich,
nicht jedes sich Schämen ist recht:

¹⁷Des Trozes gegen Eltern schäm dich,
des Verrats an Fürst und Regierung,

¹⁸der Untreue gegen Herrn und Herrin,
des Abfalls von Gemeinde und Volk,
des Treubruchs am Vertrauten,

¹⁹der List, wo du Schutzrecht genießt,
Eid und Vertrag zu ändern,
die Gastfreundschaft zu weigern,

der Bitte dich zu verschließen,

²¹den Nächsten abzuweisen,
beim Gabenausteilen zu kargen,

²⁰den Gruß nicht zu erwidern,

nach der Buhlerin zu blicken,
nach des andern Frau zu begehren,

²²einen Freund mit Worten zu tränken,
einen Beschenkten zu verletzen,

42 ¹ein Gerede weiterzusagen,
geheimen Plan zu verraten:
so hast du das rechte Schamgefühl,
bist allen Menschen angenehmm.

Doch folgender Dinge scheue dich nicht,
durch keine Rücksicht laß dich beirren:

²die Religion zu üben,
recht zu richten, auch Schuldgem zu leid,

³fahrende Gäste zu mustern,
beim Erben dein Recht zu wahren,

⁴die Wage und Sehwage zu prüfen
und Maß und Gewichtstein zu 'proben',
nach eignem Vorteil zu kaufen,

⁵die Ware des Kaufmanns zu 'schätzen',
die Kinder mit der Rute zu ziehen,

den schlechten Sklaven zu peitschen,

⁷geheim Verwahrtes zu siegeln,
Soll und Haben genau zu buchen,

⁸einen Toren zurechtzuweisen,
einen buhlerischen Greis zu rügen:
so bist du wahrhaft gebildet
und jeder rühmt deine Sitten.

Das Lied von der Scham oder vom sittlichen Taktgefühl illustriert, wie die Weisheitslehrer ihre Lebensregeln unter erzieherische Hauptgedanken brachten. Dies diente zur Abwechslung und war ein prächtiges Hilfsmittel für das Gedächtnis. Vor allem aber wird so die sittliche Arbeit vertieft und vereinfacht und auf ihre innerlichen Elemente zurückgeführt. Es kommt nicht darauf an, daß man viele Regeln weiß und übt, sondern daß man das wahre Schamgefühl besitzt. Damit hat man in jedem Fall einen trefflichen Führer und die innerliche Kraft übt sich in den einzelnen Proben.

Steht der erste Teil des Liedes, von dem, wessen man sich schämen muß, auf der sittlichen Höhe, so fordert der zweite Teil zur Männlichkeit auch in gemeinbürgerlichen Angelegenheiten auf und mischt Klugheitsregeln und sittliche Gedanken, Eintreten für das eigene Interesse und für das Wohl der Gesamtheit, Dinge, die man tun muß, und solche, die man tun darf. Daß das Schamgefühl, insbesondere in der Jugend, ein mächtiger Faktor ist, erkennen die Weisen wohl und ebenso, daß es oft den falschen Weg nimmt. So suchen sie die Quelle zu fassen und in das richtige Bett zu leiten. Auch Hesiod sieht im Schamgefühl die Grundlage des sittlichen Handelns und Theognis nennt Einsicht und Scham als die beiden Zügel, die den Guten zieren.

Warnung vor Verführung.

S. 1, 10 – 19.

¹⁰Wenn böse Buben dich locken	und sagen: halt es mit uns,
¹¹wir haben einen feinen Anschlag,	es gilt der frommen Sippe,
¹²wir verschlingen sie wie der Hades,	blasen ihnen das Licht aus,
¹³machen einen großartigen Fang,	füllen unsre Häuser damit,
¹⁴du sollst mit uns teilen,	jeder bekommt vom Gewinn:
¹⁵mein Sohn, folg ihnen nicht,	halte dich fern von ihrem Tun ¹⁾ ,
¹⁶sie lauern auf ihr eigenes Blut	und stellen sich selbst eine Falle.
¹⁷Ja, so geht's den Gewaltmenschen,	sie schaffen sich selbst den Tod.

Zwei Mächte ringen um die junge Mannschaft, doppelt erbittert in der jüdischen Gemeinde, wo die Frommen und die Weltleute als feindliche Parteien sich um die Jugend bewarben. Der weise, fromme Lehrer schildert die von der gegnerischen Gruppe, wie sie sich listig an den jungen Mann heranmachen. Er charakterisiert die Gegner so abstoßend als möglich und unterstreicht sein warnendes Wort durch den Hinweis auf die wirklichen Folgen; mit allen Mitteln sucht er den Schützling vor dem Überlaufen zu bewahren.

Das Liedchen ist ein treffliches Beispiel für die **allegorische Bildersprache** der Sprüche wie der Psalmen und der Propheten. Gezeichnet ist eine Räuberbande, die friedliche Bürger überfällt und nämlich die Beute teilt; das großsprecherische Wesen ist solchen Leuten eigen; für gewöhnlich fällt am Schluß im Streit über die Beute das Räubergesindel über sich selbst her. Nichts ist in dem Lied buchstäblich zu nehmen. Unter dem Bild der habgierigen Räuber wird das gewalttätige Wesen und der brutale Haß der Gottlosen gezeichnet; wo sie können, drücken, beschimpfen, entreckten sie die Frommen; wenn sie könnten, würden sie die Frommen am liebsten aus der Welt schaffen. Die Beute ist der materielle Vorteil, den die Weltleute vor den

¹) V. 16 f. weggelassen.

Frommen voraus haben. Aber das Ende vom Lied lautet anders; die Weltleute hassen und zerfleischen sich auch untereinander! Keiner gönnt dem andern seinen Gewinn

Meiden der Sünde.

JS. 27, 8—10.

⁸Jage nach der Gerechtigkeit, so gewinnst du sie,
legt sie an wie ein Ehrenkleid.

⁹Die Vögel scharen sich zu ihresgleichen, die Wahrheit kommt zu ihren Freunden.

¹⁰Der Löwe lauert auf Beute, die Sünde auf die die Böses tun.

S. 28 ¹Der Böse flieht, von niemand verfolgt,
der Fromme fühlt sich sicher wie ein Löwe.

S. 14, 16.

Der Weise meidet ängstlich das Böse, der Tor läßt sich leichtfertig damit ein.

JS. 21 ¹Hast du gesündigt, tu's nicht wieder,
bitte um Vergebung für begangenen Fehl!
²Flieh vor der Sünde wie vor der Schlange,
wenn du ihr nahekommst, beißt sie dich;
ihre Zähne sind Löwenzähne,
sie töten den Menschen.

JS. 7 ⁸Begehe nicht zweimal eine Sünde,
schon die eine macht dich schuldig.

⁹Denk nicht, große Gaben sühnen dafür,
Gott könne durch Opfer begütigt werden.

JS. 5, 4—7.

¹Denk nicht: „ich habe gesündigt, aber es geschah mir nichts“;
Gott wartet oft lange.

⁵Verlaß dich nicht auf die Vergebung, daß du Schuld häuflst auf Schuld,

⁶denk nicht: „seine Gnade ist groß, soviel Sünde, soviel Vergebung“;
denn Erbarmen und Zorn sind bei ihm und über die Bösen kommt sein Grimm.

⁷Säume nicht, dich zu befehlen, verschieb es nicht länger,
denn plötzlich geht aus sein Zorn, vom Todesgericht wirst du getroffen!

S. 20 ⁹Wer kann sagen: ich habe mein Herz gereinigt,
ich bin frei von Sünde?

S. 28 ¹⁵Wer seine Sünde verhehlen will, hat kein Glück,
wer sie bekennt und läßt, findet Gnade.

Die Weisheitsschule erzielte sittliche Kraft; „Meiden des Bösen“ war das Kennzeichen des Verständigen, Gerechtigkeit wird der Jugend als der schönste Schmutz empfohlen. Der erstarrte Charakter ist der Sünde nicht in dem Maß ausgesetzt wie der schwankende; denn der Stoff, der im Menschen herrschend geworden ist, zieht magnetisch das Verwandte an; „ein tugent minnet d'ander tugent“ (Freidank). Wenn die Weisen von „Freunden der Wahrheit“ reden, zu denen die Wahrheit komme, so meinen sie es nicht im Sinn der prädestinierten Anlage, sondern im Sinn der sittlichen Übung; wer das Gute übt, wächst im Guten. Drum wird der Weise sich auch sorgfältig bemühen, eingedrungene Sünde wieder loszuwerden, den Schild immer wieder

blant zu machen, nichts Böses zur Gewohnheit wachsen zu lassen (vgl. auch S. 16, 17 JS. 14, 1 f.).

Mit allem Nachdruck predigen die Erzieher, es mit der Sünde nicht leicht zu nehmen. Man darf nicht mit ihr spielen, denn List und Macht sind in ihr schrecklich vereint; man soll sich nicht das „Einmal ist keinmal“ vorreden; ist das Einmal geschehen, dann ist die heilige Schutzmauer durchbrochen. Wie töricht sind die Schwachen, die beständig zwischen Reue und Sünde schwanken, wie einer der sich nach der Berührung der Leiche reinigt und sie sofort wieder berührt (JS. 31, 30 f.). Leichtfertig sind alle, die meinen, fromme Übungen könnten den sittlichen Mangel ersetzen, oder die Gottes Güte mißbrauchen; sie werden eines Tages mit Schreden ihre Selbsttäuschung erkennen. Allennach im Gegensatz zu ausgesprochenen Meinungen bekämpfen die Erzieher auch den Wahn, daß ein Mensch niemals mit der Sünde und mit der inneren Reinigung fertig sein könnte. Vielleicht will der Sittenlehrer auch sagen, daß man den Reinigungszeremonien keine wirkliche Kraft zuschreiben dürfe.

Gemeinezucht und Kirchenzucht. In S. 28, 13 scheint eine Art Gemeinezucht vorausgesetzt zu sein, von der wir da und dort in den Sprüchen hören, ohne daß ihre verschiedenen Stufen uns noch deutlich erkennbar wären. Jede Gemeinde hat ihre öffentliche Gerichtsbarkeit, das Gemeindegerecht; später hat jede Stadt ihr Synedrium von 23 Mitgliedern, mit dem obersten Gerichtshof, dem großen Synedrium, in Jerusalem. Das Gemeindegerecht verhandelt alle öffentlichen Delikte; der auschweifende Jüngling wird von ihm verurteilt S. 5, 14, dem Jähzornigen (der sich zur leidenschaftlichen Tat hinreißen läßt) wird eine Buße zubilligt 19, 19. Neben dieser Gemeindegerechtsbarkeit ging aber allennach die mehr freie Einrichtung einer Gemeinezucht her. Es scheint üblich gewesen zu sein, in den Gemeindeversammlungen solche Fehlritte der Gemeindeglieder zu besprechen und zu rügen, die nicht gerichtlich strafwürdig waren und doch das Gemeindeglied schädigten.

Diese Sitte hängt mit dem Charakter der jüdischen Gemeinde zusammen, deren Schwergewicht, vollends im nachexilischen Zeitalter, nicht auf dem politischen, sondern auf dem sittlichreligiösen Gebiet lag. Der Bestand der Gemeinde, wie das innere Gedeihen des einzelnen verlangten von jedem Gemeindeglied im Fall eines Fehlritts das offene Bekenntnis. Auch Hiob erwähnt in seinem Selbstzeugnis (mit denselben Worten, wie sie hier in S. 28, 13 gebraucht sind) als höchsten Erweis der Pflichterfüllung, daß er sich nicht gescheut habe, seine Schuld zu bekennen, trotz dem peinlichen Aufsehen, dem man sich dabei aussetzte (Hi. 31, 33 f.). Obwohl die Weisheitsschule sonst mehr die Sonderrechte des Individuums pflegt, nimmt sie doch hier auf das Bedürfnis der Gemeinde Rücksicht. Der ehrenwerte Mann soll es sich zur Pflicht machen, das offene Bekenntnis abzulegen, seinen „Fehler auf sich zu nehmen“; die göttliche Vergeltung sorge dafür, daß die mutige Tat des Bekennens keinen in Schaden bringe, sondern ihm im Gegenteil äußeren Lohn eintrage. Das Bekenntnis allein freilich habe noch keinen Wert, wenn nicht auch die Abkehr von der Sünde dazukomme. Man möge aber, sagen die Weisen auch, mit einem Bekennenden schonend umgehen, keinen unnötig bloßstellen und verletzen, den Reumütigen nicht beschämen, da wir doch alle schuldig sind (JS. 8, 5).

Die Sitte der Gemeinezucht ging dann in die Gewohnheit der frommen (pietistisch geschlossenen) Gemeinde über; hier wurde wohl die Sitte des Bekennens, Rügens und Freisprechens unter den Brüdern ins einzelne ausgebildet. Offenheit und Lauterkeit waren im geschlossenen Kreis der Gemeindeglieder doppelt nötig; und wenn einer etwa auch unter der Decke der Frömmigkeit unehrlich oder unsauber lebte, so kam doch für ihn plötzlich der Tag, wo seine wahre Art ans Licht trat und er vor der frommen Gemeinde überführt wurde (JS. 1, 30). Die junge christliche Gemeinde konnte diese ausgebildeten Einrichtungen der jüdischen Gemeinde mit Nutzen übernehmen.

Kampf gegen die Sinnlichkeit.

S. 6 ²⁷Kann man Feuer im Busen tragen, ohne daß die Kleider brennen?

²⁸Kann man auf glühenden Kohlen gehen, ohne daß die Füße wund werden?

JS. 18, 30. 31.

³⁰Lauf nicht deinen Begierden nach, halt dich zurück von deinen Lüsten!
³¹Tust du deiner Natur den Willen, 'so tust du den Willen deines Feindes'.

S. 7 ¹Mein Sohn, behalte meine Mahnung,
 bewahre meine Lehren,
²halte sie, so wirst du leben,
 hüte meine Worte, wie deinen Augapfel,
³binde sie dir an die Finger¹⁾,
 schreib sie auf die Tafel des Herzens,
⁴halte die Weisheit als deine Schwester²⁾,
 nimm die Einsicht zu deiner Vertrauten,
⁵daß sie dich bewahrt vor dem fremden Weib,
 vor dem lockenden Wort der Buhlerin!³⁾

S. 23 ²⁶Mein Sohn, schenk mir⁴⁾ Gehör,
 laß deinen Augen meine Wege gefallen!
²⁷Eine tiefe Grube ist das fremde Weib,
 ein gefährlicher Abgrund die Buhlerin.
²⁸Sie liegt wie zum Raub auf der Lauer,
 bringt viel Untreue unter die Menschen.

Den Kampf für die sittliche Reinheit ihres Volkes führen die weisen Lehrer mit ungeheurer Energie. Die Warnungen vor der Verführerin und vor der ehelichen Untreue nehmen einen so breiten Raum ein, daß man schon zu der Vermutung kam, das „fremde Weib“ sei ein allegorischer Name für die „falsche Weisheit“. Aber die buchstäbliche Deutung ist trotz der beliebten allegorischen Weise der Spruchrede doch die natürlichere. Wenn die geistlichen Lehrer in ihren Worten und Schriften immer wieder die sittliche Reinheit verlangen, so folgt daraus nicht, daß ihre Zeit besonders schlecht und die zeitgenössische Jugend mehr als je gefährdet war. Vielmehr erkannten sie als echte Erzieher, daß dies der Kernpunkt der gesunden Charakterentwicklung und der öffentlichen Wohlfahrt war. Sie warnen mit Gründen der Klugheit und mit religiösem Wort („ER liebt den der reines Herzens ist“ S. 22,11). Sie empfehlen den Besitz der Weisheit als Schutzwehr: wer durch Weisheit veredelt ist, findet keinen Geschmack an der üblen Frucht; schlechte Freude wird nur durch gute Freude überwunden.

Gottesfurcht, Demut und Gottvertrauen.

S. 16 ⁹Der Mensch erdenkt sich einen Weg, aber Gott bestimmt, wie es geht.

S. 16 ³³Im Busen wird das Los geschüttelt, aber Gott bestimmt, wie es fällt.

S. 21 ³¹Das Ross ist gerüstet zur Schlacht, aber Gott gibt den Sieg.

S. 3, 5—8.

⁵Vertrau auf Gott von ganzem Herzen, verlaß dich nicht auf deinen Verstand,
⁶hab Ihn vor Augen, wo du gehst, so führt er dich den sichern Weg,
⁷und halte dich nicht selbst für klug, Gott fürchte und das Böse meide,
⁸das hält deinen Leib' gesund, macht froh in Mark und Bein!

¹⁾ Der Ring ist dem Mann unzertrennlicher Schmuck und Besitz. ²⁾ Im Sinn von „geliebte Frau“ wie im Ägyptischen. ³⁾ V. 6—27 schildern anschaulich das Gebahren der Buhlerin. ⁴⁾ Der Erzieher meint sich, nicht (wie Luther übersetzt) Gott.

S. 18, 10.

Ein fester Turm ist Gottes Name, der Fromme ist durch ihn stark und sicher.

S. 29, 25. 26.

²⁵Menschenfurcht bringt in Not, Gottvertrauen gibt Schutz.

²⁶Viele erhoffen Hilfe von Fürsten, aber Gott schafft dem Mann sein Recht.

S. 22 ⁴Lohn der Demut und Gottesfurcht ist Reichtum, Ehre und Leben.

JS. 40, 26. 27.

²⁶Bei Gottesfurcht gibts keinen Mangel, außer ihr braucht man keine Hilfe.

²⁷Gottesfurcht hat Paradiesesegen, sie ist der schönste Baldachin.

Gegen Scheinfrömmigkeit.

S. 14 ²Wer Gott fürchtet, ist lauter, der Unlautere verachtet Gott.

JS. 1, 28. 30.

²⁸Heuchle nicht Gottesfurcht, spiel nicht zum Schein den Frommen,

³⁰tu nicht heilig, sonst kommst du zu Fall, bringst dich in Schande,
Gott zieht dein Tun ans Licht, vor der Gemeinde erniedrigt er dich.

Gottesfurcht der wahre Adel.

JS. 10 ¹⁹Wer ist von Adel unter den Menschen?

von Adel ist der Gottesfürchtige.

Wer ist unwert unter den Menschen?

unwert ist, wer das Gesetz verachtet.

²⁰Erster unter Brüdern ist viel,
der Gottesfürchtige ist Erster im Volk.

²²Beifassen, Fremdlinge, Arme,
durch Gottesfurcht kommen sie zu Ehren.

²⁴Fürsten und Könige stehen hoch,
der Gottesfürchtige ist größer als alle.

Unter den positiven Eigenschaften steht die Gottesfurcht oben an. Im Judentum ließe sich ein wahrer Charakter nicht denken, der nicht zugleich religiös gewesen wäre. Die Arbeit der geistlichen Lehrer besteht nun vor allem darin, die falsche Frömmigkeit aufzudecken, die beste Frömmigkeit zu zeigen. Gottesdienstliche Übungen treten auffallend zurück. Frömmigkeit ist Sache des Herzens und des Lebens, viel mehr Tat des einzelnen als Übung der Gemeinschaft.

Der Kern der jüdischen Frömmigkeit ist das Gefühl der Anerkennung der Abhängigkeit von der guten Macht Gottes. Der Gottesfürchtige erkennt an, daß er sein Leben nicht selbst gestaltet; das erhält ihn in der Demut und gibt ihm das kühne Vertrauen. Der Troß auf das eigene Können ist töricht; in Wahrheit kräftig und lebensfrisch, „froh in Mark und Bein“ ist nur, wer auf Gott baut. Die Frommen tragen den „Namen Gottes“ als Kennmarke an sich, wie ein Knecht das Zeichen des Herrn trägt, und fühlen sich dadurch geborgen und stark. So betonten die Lehrer hier in den Sprüchen, wie so oft in den Psalmen, aus reicher Erfahrung den Gewinn der demütig-vertrauenden Gottesfurcht.

Aber es ist ein sittlich erworbener Gewinn. Wirklicher Zusammenhang mit der Gottheit ist nur möglich, wenn man ihren Wegen folgt und sie überall vor Augen hat. Zur Anerkennung der Abhängigkeit von der guten Macht Gottes gehört auch das, daß man ihr den sittlichen Gehorsam beweist, ihr Gesetz anerkennt, ihr geoffenbartes Wort lieb hat und befolgt. So ermahnt der weise Lehrer auch,

nicht solche Mittel scheinbar überirdischer Kundgebung zu gebrauchen, die mit einem sittlichen, ernsthaften Charakter sich nicht vereinigen lassen; man soll Träume, Wahrsagung und dgl. für Aberglauben halten (JS. 31,1–8). Ebenso ernst sagt er, daß Frömmigkeit ohne Sittlichkeit sich nicht denken lasse, daß der Fromme ein lauterer Mensch sein müsse; fromm tun und unrecht leben, ist eine Beleidigung Gottes, den man nicht ernst nimmt. Der Heuchler, der unrecht lebt und sich zu den Frommen hält, vielleicht gar eine Ehrenstellung in der frommen Gemeinde einnimmt, wird früher oder später einmal entlarvt; das erscheint wie ein von Gott geschütztes Gesetz der inneren Entwicklung. Will einer den Namen Gottes als Schutz genießen, so muß er auch mit innerem Recht dieses Zeichen tragen; was wir heute entschiedenes Christentum nennen, ist schon von der frommen jüdischen Gemeinde in ähnlicher Weise gefordert worden.

Gewiß war solche echte Gottesfurcht zu jeder Zeit ein mutiges Bekenntnis. Die Mehrzahl der jungen Leute ging die eigenen Wege und verachtete die fromme, scheute die entschiedene Art; vielleicht waren unter den weltlich Großen nicht viele, die das Gesetz zur Richtschnur nahmen. Der Erzieher weiß, wie empfindlich die Jugend gegen Spott, wie empfänglich sie für Ehrgefühl, für selbstherrliches Auftreten und irdische Anerkennung ist. Deswegen zeigt er, wo der wahre Adel ist, und erzählt an Beispielen aus der Geschichte, wie sittlichfromme Menschen durch ihre Gottesfurcht emporstamen oder ihre göttliche Überlegenheit über die höchsten der Erde erwiesen. Gottesfurcht soll das höchste Streben des Menschen sein; sie ist zugleich auch der sicherste Weg zur irdischen Ehre¹⁾.

Ehrfurcht vor den Eltern.

JS. 3 ¹Ihr Söhne, höret 'das Recht' des Vaters,
tut danach, daß es euch wohl geht!

²Gott will, daß Kinder den Vater ehren,
die Rechte der Mutter hat er festgesetzt.

³Wer den Vater ehrt, deckt Sünden zu,
⁴wer die Mutter hochhält, sammelt Schätze.

⁵Wer den Vater ehrt, wird Freude haben von seinen Kindern,
⁶wer der Mutter wohl tut, erwirbt Lohn bei Gott.

⁷Wer Gott fürchtet, ehrt den Vater,
er dient seinen Eltern als Gebietern.

⁸In Wort und Tat ehre den Vater,
damit aller Segen über dich kommt.

⁹Des Vaters Segen gibt feste Wurzel,
der Mutter Fluch reißt die Pflanzung aus.

¹⁰Such nicht deine Ehre in des Vaters Schande,
¹¹denn des Vaters Ehre ist deine Ehre.

¹²Pflege deinen Vater im 'Alter',
betrübe ihn nicht, solange 'er' lebt;

¹³wenn sein Geist abnimmt, schone ihn,
beschäme ihn nicht 'mit deiner Kraft'.

¹⁴Kindestreue bleibt unvergessen,
sie ist ein Guthaben gegen Schuld;

¹⁵am Tage der Not wird dirs gedacht,
wie Wärme den Reif nimmt es Sünde weg²⁾.

¹⁾ Vgl. noch zum ganzen Abschnitt S. 14,26 16,1. 3 19,21 20,24 21,30 JS. 2,15–18 25,10f. 35,14–17.

²⁾ D. 5. 6. 10 11 gefürzt, D. 16 weggelassen. — Vgl. noch S. 6,20–24 10,1 15,5. 20 17,21. 25 19,13. 26 20,20 23,22 28,7 29,3 JS. 22,3–5.

S. 1 ⁹Gehorche der Zucht des Vaters, achte nicht gering das Wort der Mutter;
wie zieren dich wie ein Kranz, als schmutztes Halsgeschmeid!

JS. 7 ²⁷Ehre deinen Vater von ganzem Herzen,
vergiß nicht, wie sauer du deiner Mutter geworden!
²⁸Bedenke, daß du ohne sie nicht wärest;
wie kannst du ihnen vergelten, was sie dir getan?

S. 23²⁴Der Vater eines Frommen ist glücklich,
wer einen Weisen zum Sohn hat, freut sich.
²⁵Sorge, daß deine Eltern Freude haben,
daß Vater und Mutter glücklich seien.

S. 28 ²⁴Wer den Vater gewissenlos darben läßt,
ist nicht besser als ein Verbrecher.

S. 30,17.

Das Auge, das den Vater verachtet, der Mutter den Gehorsam weigert,
das haßen die Raben im Tal, das fressen die jungen Geier.

Die Ehrfurcht vor der Gottheit tritt in Erscheinung in der Ehrfurcht vor den Eltern und dem Alter; deswegen fügen die jüdischen Spruchsammlungen diese beiden Ehrfurchten immer im Eingang zu einander, um die ewigen Ordnungen zu erhalten. Da die Zuhörer keine Kinder mehr sind, werden sie wie in den Sprüchen des ägyptischen Ani ermahnt, Gehorsam, Ehrfurcht, Kindesliebe vor allem darin zu zeigen, daß sie mit den alternden Eltern zart umgehen, sie versorgen, ihre Schwächen schonen. Mutter und Vater gebührt völlig gleiche Achtung, was um so bedeutsamer ist, weil die erwachsenen Söhne der Mutter, namentlich der verwitweten Mutter gegenüber viele sozialen Rechte besaßen. Die jungen Leute lassen sich gerne Schmutz schenken, Kopfreife, Halsbänder usw., manche Eltern kommen dieser Neigung entgegen; der wahrhaft gebildete Jüngling möge denken, daß goldene Worte des Vaters oder der Mutter das schönste Geschenk, die kostbarste Erinnerungsgabe seien. Wer die Eltern ehrt und pflegt, tut recht und genug; wer ein gebildeter, frommer Mensch wird, macht sie glücklich.

Unter den Gründen, die zur Kindesliebe und bescheidenen Ehrfurcht treiben, ist der reinste die Dankbarkeit, der Gedanke, daß man ohne die Eltern nicht da wäre und daß man ihnen viel Mühe gemacht hat. Mit großem Ernst werden auch die Folgen des Tuns verkündigt. Segen und Fluch der Eltern sind wirksame Kräfte; an den eigenen Kindern erfährt einer, was er seinen Eltern getan hat. Nachdrücklich erinnert der Erzieher an das göttliche Recht der Eltern, wie auch Theognis vom „heiligen Recht“ spricht, das für die Eltern sorgt. Ein göttliches Recht ist ein ewiges Recht, das durch keine Zeitveränderung und durch keine individuellen Verhältnisse beeinflusst wird. Drum hat die Gottheit dieses Gebot im besonderen mit dem Saun der Vergeltung geschückt. Die weisen Lehrer wiederholen die Bestimmung des Gesetzes: der unbotmäßige Sohn soll zum Tod verurteilt werden und als Verbrecher unbegraben liegen bleiben. Im allgemeinen werden die Lehrer es mit geordneten Verhältnissen zu tun gehabt haben; ihrerseits trugen sie dazu bei, daß die jüdische Sitte der Ehrfurcht vor den Eltern, auch bei den erwachsenen Söhnen, heilig blieb.

Wir haben hier ein gutes Beispiel für die Unterrichtsmethode der Weisheitslehrer. Sie übernehmen in ihren Unterricht wo irgend möglich die Bestimmungen des Gesetzbuches (hier z. B. Deut. 21,18—21), stellen sie in ihrer Verbindlichkeit und ganzen Schärfe auf, prägen sie mitunter des Eindrucks wegen in geflügelte Sprüche um, wie sie hier das geflügelte Wort von den Raben im Tal, die das Auge des ungehorsamen Sohnes fressen, geschaffen haben. Ein solches gräßliches Anschauungs-

bild wirkt zehnmal mehr als der erste Gesetzesparagraph. Die geistlichen Lehrer bilden aber das Gesetz weiter; sie verfeinern und verinnerlichen die sittlichen Bestimmungen der alten Ethik. So sagen sie hier, auch der sei ein Verbrecher, der den alternden Eltern den Unterhalt weigere; man soll nicht meinen, man könne ein ehrenwerter Mensch sein und hierin die Pflicht versäumen. Durch diese Einschärfung und Vertiefung haben die Weisen mit dazu gewirkt, das Gesetz zu „erfüllen“.

Die Theorie vom Ausgleich der Taten. In JS. 3,1 ff. begegnen wir der beliebten eigentümlichen Vorstellung, daß die menschlichen Taten, die guten und die schlechten, sich untereinander ausgleichen. Was in Gottes Urteil eine gute Tat ist, „deckt Sünde zu“, d. h. es gilt als Ausgleich und erwirbt Vergebung; ebenso kann man sich durch gute Leistungen „ein Guthaben“ ansammeln; der Aufbewahrungsort ist der Himmel, die Gottheit, es sind „Schätze im Himmel“ (Matth. 6, 20). Wenn dann ein Unglück kommt, etwa eine Epidemie, geschäftliche Krisen, politische Gefahr, so wird einer, der ein Guthaben hat, verschont; das Guthaben dient ihm wie das Schutzzeichen gegen den Verderber in der Passahnacht. Die Betrachtung beschränkt sich auf das Diesseits, wie sich die gesamte Vergeltung am einzelnen im Diesseits, in den Erscheinungen des täglichen Lebens vollzieht.

Die Bilder vom „Guthaben (wörtlich „Tausch“), Zudecken, Schatz sammeln“, stammen aus dem sozialen und käufmännischen Verkehr; wer Geld hat, kauft sich los (von Haft, Kriegsdienst usw.); eine Schuld wird durch Bezahlung aufgehoben. Die geistige Vorstellung stammt aus der antiken Bußpraxis, wo Verfehlungen gegen Gottheit und Mitmenschen durch Leistungen ausgeglichen werden konnten. Vom Judentum aus ist dann die Theorie des Ausgleichs und der angesammelten Verdienste in die christliche Ethik eingedrungen und hat die christliche Anschauung nachhaltig beeinflusst. Dem Evangelium und unsrem jetzigen Empfinden widerstrebt sie. Doch wollen die Aussprüche auch von der jüdischen Weisheitsschule wohl nicht mehr bloß wörtlich verstanden sein; sie stützen die Mahnung an die Jugend, aus begangenen Fehlern den Antrieb zum Guten zu nehmen, und sie zeugen davon, wie die jüdischen Frommen vom Ernst der Sünde und der Notwendigkeit der Buße durchdrungen waren. Freilich steht der Gedanke an den äußerlichen Lohn wie überall im Hintergrund, und wenn die Vergleichstheorie auch auf die feineren Gebiete der Ethik übertragen wurde, mußte sie um so mehr das zarte Gewebe des sittlichen Innenlebens verletzen. Die antike Ethik des äußeren Tuns wirkt hier noch schädigend in ein Zeitalter herein, in dem schon das Gute und das Böse als innerliche Vorgänge erkannt waren.

Voraussetzung dieser Theorie ist, daß die geistlichen Lehrer genau unterrichteten, was Sünde und was Tugend ist, indem sie dabei das göttliche Gesetz auslegten, ergänzten und weiterführten. Tugend z. B. ist Wohltun und freundliches Benehmen, Sünde ist Verachtung eines andern, Entziehung des Unterhalts an die Eltern usw. Die Bußpraxis kannte ja schon im ägyptisch-babylonischen Altertum genaue Kataloge der guten und der bösen Taten.

Lebensflugheit.

JS. 37,16 – 18.

¹⁶Vor dem Tun muß das Wort stehn, vor dem Handeln das Denken.

¹⁷Die Wurzeln der Gedanken des Herzens bringen vier Zweige hervor:

¹⁸Glück Unglück Leben Tod, sie alle liegen in der Zunge beschlossen.

S. 14 ¹²Mancher Weg scheint richtig und führt doch zuletzt zum Verderben.

JS. 5 ⁹Worfle nicht bei jedem Wind, gehe nicht auf jedem Weg.

S. 22 ⁵Der Kluge sieht die Gefahr und deckt sich,
der Einfältige läuft weiter und fällt.

S. 27,1.

Tu nicht groß mit Zukunftsplänen, du weißt nicht, was der Morgen bringt.

S. 15 ²²Was man nicht vertraulich berät, mißlingt,
reiflich besprochen kommts zum Ziel.

JS. 18 ¹⁹Vor dem Kampf such einen Genossen,
'vor der Krankheit einen Arzt'.

²⁰Vor dem Gericht Gottes erforsche dich,
daß er dich mit Strafen verschont.

²²Versäume nicht, dich zu befehren,
verschieb es nicht, bis die Not kommt.

²⁵Eh du gelobst, überleg dir's,
mach's nicht wie die, die Gott versuchen.

²⁵Im guten Jahr gedenk der schlechten,
im Reichtum des Mangels und Hungers,

²⁶vom Morgen zum Abend ändert sichs oft,
rasch wendet Gott der Menschen Geschick.

²⁷Ein Weiser sieht sich in allem vor,
hütet sich vor Sünde in der bösen Welt¹⁾.

Der beste Ratgeber.

JS. 37,7–15.

⁷Viele Berater bieten sich an, aber mancher rät aus Eigennuß,
⁸sei vorsichtig drum, besinn dich zuvor, wohin den andern sein Vorteil zieht.
¹⁰Den Neider nimm nicht zum Berater, dem Eifersüchtigen verbirg den Plan,
¹²nimm den der in Frömmigkeit lebt, den du als gesetzestreu kennst,
der gleichgesinnt ist wie du, betrübt ist, wenn du Verlust hast.

¹³Auch auf das achte, was dein Herz sagt, das ist doch der sicherste Freund,
¹⁴das Herz kündet uns besser die Stunde als sieben Wächter auf der Warte.
¹⁵Vor allem aber flehe zu Gott, daß Er dir zeige den rechten Weg.

Die Mahnung zur Lebensklugheit, zur Vorsicht, kann geradezu das Kennzeichen der Weisheitsschulen genannt werden. Auch Theognis sagt: Überlegung ist besser als Mut. Die weisen Erzieher wollen dem nachkommenden Geschlecht das Kapital ihrer Erfahrung überreichen und mahnen die Jugend, selbst Erfahrung zu sammeln, auch aus den widrigen Erlebnissen diesen Nutzen zu ziehen. Erst wägen, dann wagen, nichts überstürzen, nicht unnötig der Gefahr sich aussetzen, die richtige Stunde erkennen, das Nächstliegende fassen und durchführen. Die Alten sind sehr dafür, daß man alles reiflich mit andern berate; Merkmal des Weisen ist, daß er gerne Rat annimmt (S. 10,8 12,15, 13,13 19,20). Doch soll man, wie das gehaltvolle Gedicht vom „besten Ratgeber“ sagt, wiederum prüfen, wem man sich anvertraut. Auch hören wir hier ein tapferes und frommes Wort: ein jeder zählt nur sicher auf sich selbst, und: der beste Freund ist Gott. Die geistlichen Lehrer unterließen nicht, die jungen Leute zum eigenen Gebetsleben zu ermuntern.

Der Charakterzug der klugen Vorsicht entspringt nicht einem Mangel an Mut, sondern dem Verständnis für den Wert der Erfahrung und für den Adel der sittlich-vornehmen Persönlichkeit. Die Erfahrung ist mühsam genug erworben worden, nun soll man sie auch benützen; der Adel einer sittlich-vornehmen Persönlichkeit darf nicht

¹⁾ Etwas gefürzt. — Vgl. auch S. 13,16 14,33 16,25 17,24 20,18 24,6 27,12 29,20 JS. 9,14f. 12,13f. 19,4 20,9. 11 35,19–22.

ohne Not in Gefahr gebracht werden. Wie eine alte aristokratische Familie ihre Überlieferungen, ihr Eigentum und ihre persönlichen Werte hütet, so machten es die Glieder der Weisheitsschule. Hier wie dort geht es leicht auf Kosten der Urwüchsigkeit und des mutigen Fortschritts. Dadurch, daß die Schule auf die besten Kräfte des jüdischen Volkes einen großen Einfluß gewann, verstärkte sich auch der ängstliche Zug, der dem jüdischen Wesen schon von Haus aus, vielleicht wegen der engen Verhältnisse, anhaftete. Auch die Frömmigkeit und die Sittlichkeit wurden immer ängstlicher, der Verkehr mit Gott immer gezwungener, das Leben aus Scheu vor der Sünde ganz mit Gesetzen überspannt, bis der Erlöser kam.

JS. 18,19ff. ist wieder ein merkwürdiges Beispiel der **pädagogischen Sammellieder**. Die Mahnung zur Vorsicht bildet den Sammelpunkt, um ihn gruppieren sich wie bei dem Spruch von der Scham die verschiedensten Einzelfälle. Geistliches und Weltliches mischt sich dabei bunt durcheinander, mit dem Schluß erreicht das Gedicht seinen Höhepunkt. Tatsächlich stimmt dieses Nebeneinander von Geistlichem und Weltlichem mit dem Leben überein; der peinlich sauberen Natur z. B. ist es Bedürfnis, Körper wie Seele von Staub rein zu halten, der vorsichtige Kaufmann wird auch in der Religion vorsichtig sein. Man ersieht aus diesen Sammelliedern, wie die geistlichen Lehrer durch die Heraushebung der elementaren Charakterzüge ihre Schüler modelten und dafür sorgten, daß der Typus immer wieder erneuert wurde.

Bescheidenheit.

JS. 3,17–20.

¹⁷Im Reichtum bleibe bescheiden, so bist du beliebter als ein Freigebiger,
¹⁸im hohen Stand bleibe einfach, so stehst du bei Gott in Gunst;
²⁰denn 'groß' ist Gott allein, die Demütigen sind seine Vertrauten.

S. 15³⁵Gottesfurcht ist die Schule der Weisheit, der Ehre geht Demut voraus.

S. 29²⁵Hochmut bringt zu Fall, der Bescheidene kommt zu Ehren.

S. 27²Ein anderer lobe dich, nicht du selbst, fremder, nicht dein eigener Mund.

JS. 5,1–3.

¹Woh nicht auf dein Vermögen, sag nicht: „ich hab's in der Hand“;
²folg nicht deiner natürlichen Kraft, deinen Begierden zu leben;
³sag nicht: „wer hat Macht über 'mich'?“ Gott schützt die Unterdrückten.

Festigkeit.

S. 16³²Ein Geduldiger geht über einen Starken,
 ein Selbstbeherrscher über einen Städtebezwinger.

S. 25²⁸Eine offene Stadt ohne Mauer ist ein Mann ohne Gewalt über sich.

JS. 22¹⁶Fester Bau aus Gebälk, kein Erdbeben reißt ihn ein:
 so ein Herz, durch Überzeugung fest, keine Gefahr macht es zittern.
¹⁸Steinchen auf hohem Fels, vor dem Wind bleiben sie nicht:
 so ein Herz, ziellos schwankend, hält nicht stand vor dem Schrecken.

Edele Haltung.

JS. 4²⁹Sei nicht ein Held mit der Zunge,
 nicht lässig und schlaff in der Arbeit.

³⁰Sei nicht ein Löwe in deinem Haus,
 nicht scheu und würdelos vor dem Gesinde.

⁵¹Deine Hand sei nicht eilig, zu nehmen,
nicht langsam, zurückzuerstatten.

JS. 12²⁰Der Unfeine lacht überlaut, der Gebildete lächelt nur stille.

Die demütige Ehrfurcht vor der Gottheit wäre nicht echt, wenn sie sich nicht zugleich als Bescheidenheit im irdischen Stand zeigen würde. Hoffart ist unfein, macht unbeliebt, zieht die göttliche Strafe auf sich; besonders schlecht steht Weisen der Weisheitsdünkel (S. 26,12. 16). Jeder Tag bringt starke Wechsel des Geschicks, im Orient in Natur und Gesellschaft besonders auffallend; wer das betrachtet, kann weder hochmütig noch kleinmütig werden. Demütiger Sinn dagegen schafft Ehre vor Menschen und Gunst bei Gott; so sagt Hillel in merkwürdiger Ähnlichkeit mit dem neutestamentlichen Spruch: „meine Erniedrigung ist meine Erhöhung und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung.“ Der schönste Lohn der demütigen Gesinnung ist aber, daß man dadurch **in den Kreis der Vertrauten Gottes** aufgenommen wird. Wie sich die Menschen in vertraute Kreise (sād) gesellen, wie die fromme Gemeinde und die Gottlosen als Geheimbünde sich gegenüberstehen, so gibt es auch eine Gemeinde um Gott. Und jetzt sind es nicht mehr bloß (wie auf der heroischen Stufe der Religion) die Propheten, die „vor Gott stehen“ und denen er „sein Geheimnis offenbart“, sondern der Kreis ist jedem Gottesfürchtigen, im besonderen dem Demütigen zugänglich¹⁾.

Verbinden sich Bescheidenheit und Festigkeit, so wird der Charakter vollendet. Die Erzieher lenken das Streben der jungen Leute von den niederen Werten zu den höheren, vom äußeren zum inneren Heldentum; durch solche Vergleiche öffnen sie den Blick und spannen sie die Kraft für die höchsten Güter. Ebenso sagt Laotze: „wer andere bezwingt, ist stark, wer sich selbst bezwingt, ist ein Held.“ Die Kraft, die die Weisheitslehrer ihren Schülern wünschen, ist aber überwiegend Widerstandskraft, Geduld, Gewappnetsein, Tragfähigkeit, Festhalten an der eigenen Meinung gegenüber fremder (JS. 5,10), weniger eine aktive Kraft. Das hängt mit der ganzen Art der Weisen zusammen.

Der Weise ist auch **der Gebildete**. Drum reden die Lehrer von dem, was einem Mann nicht steht, und haben in ihrem Unterricht der aristokratischen oder emporstrebenden Jugend wohl öfter von der wahrhaft aristokratischen Art gesprochen, als die wenigen Beispiele angeben. Der Orientale hat viel Sinn für feine Form und ästhetische Gebärden. Die geistlichen Lehrer suchen aber auch hier von innen heraus zu bilden und das edle Auftreten auf den edlen Sinn zu gründen. Man könnte den Grundsatz ihrer Ästhetik so formulieren: was weise ist, ist auch schön.

Heiterkeit des Gemüts.

S. 15¹⁵Der Elende hat lauter böse Tage, beim Wohlgemuten ist allezeit Fest.

S. 17²²Ein frohes Herz ist die beste 'Arznei', gedrücktes Gemüt zehrt am Markt.

S. 18¹⁴ Krankheit überwindet der Mensch,
gedrücktes Gemüt — wer kann das ertragen!²⁾

S. 14,10.

Wer an früheren Kummer denkt, bleibt am frohen Tag von 'Hochmut' frei³⁾.

Gelassenheit. Maßhalten. Nicht grübeln.

S. 14,30.

Gemütsruhe ist dem Menschen heilsam, Leidenschaft zerstört die Gesundheit.

¹⁾ Vgl. noch S. 16,19 18,12 JS. 7,17 23,5.

²⁾ Str. das erste rü^ach. ³⁾ I. sādōn. Vgl. noch S. 14,13 15,13 JS. 13,25 f.

S. 25, 16.

Honig ist nur, soviel du brauchst, daß du ihn nicht sattkriegst und ausspeist.

JS. 3, 21 – 24.

²¹Was dir zu hoch ist, erforsche nicht, was zu schwer, darüber grübele nicht;²²was über dich hinausgeht, das laß, mehr als genug ist dir kundgetan.²⁴Vielerlei Meinungen haben die Menschen, und unnütze Einfälle führen irre.

Den Zusammenhang zwischen Körper und Seele erkennen die Weisen des jüdischen Altertums wohl; die Stimmung der Seele ist bei ihnen, wie auch sonst in der Anschauung der Antike, von Einfluß auf die leibliche Gesundheit. So empfehlen sie eine gleichmäßige Heiterkeit der Seele, die an das epikureische Ideal erinnert. Man soll die Freuden des Lebens genießen, an „Öl und Rauchwerk“, d. h. an den Dingen, die das Dasein schmücken, sein Gefallen haben (S. 27, 9). Ebenso soll man aber die trüben Eindrücke fernhalten, Mitleid, Trauer und Kummer jedweder Art nicht zu tief in sich eindringen lassen; die Erfahrung hat den Weisen gezeigt, daß eingewurzelttes Leid sich nicht mehr leicht lösen läßt und schließlich das ganze Gemütsleben überwuchert. Diese Scheu vor tiefen Gemütsinflüssen gibt den Weisen eine gewisse egoistische Kälte; ihre ganze Lebensanschauung gründet sich eben auf die Bedürfnisse des Individuums, das sich der Gemeinschaft nur bis zu einem beschränkten Grad erschließt. Daß das Leid den Menschen veredelt und ihn am frohen Tag im seelischen Gleichgewicht erhält, übersehen die geistlichen Lehrer nicht.

Das „nie zu viel!“ ist wieder ein Kardinalsatz aller Weisheitsschulen, wo immer sie in die Erscheinung treten. Leidenschaft, wie übertriebener Ehrgeiz, Hasten nach Erwerb, Aufregung über die Schlechtigkeit der Menschen tut nicht gut; ebenso wenig allzuviel Genuß. Selbst in der Erkenntnis soll man mäßig bleiben, nicht im Drang originalen Wesens über die Schule, die Offenbarung, die irdische Sphäre hinausstreben. Damit wird die Mehrzahl der weisen Lehrer und Schüler sich auch zufrieden gegeben haben. Aber der spekulative Trieb konnte durch solche Ermahnungen doch nie völlig unterdrückt werden, bis er sich im Judentum in der Apokalypstik und in sonstigen Mysterienvereinen Luft schaffte. Auch Kohelet ist ein Zeuge dafür, wie unheimlich und gefährlich die kritische Selbständigkeit und der Wissensdurst dem Gemeindeglauben und der Schulweisheit werden konnten.

Geduld in Leiden.

S. 3 ¹¹Laß dir die Zucht Gottes gefallen, seufze nicht über seine Strafe;¹²er züchtigt, wem er wohl will, wie ein Vater den Sohn, den er liebt.

JS. 2, 1 – 6.

¹Willst du Gott dem Herrn gehören, so bereite dich auf Anfechtung vor,²mach dein Herz fest, werde stark, daß du vor Leiden nicht erschrickst.³halt dich nur an ihn, weiche nicht, du wirst zuletzt hochgeehrt.⁴Alles was über dich kommt, nimm an, sei geduldig in Krankheit und Not,⁵denn Gold wird im Feuer geprüft, die Gott gefallen, im Ofen des Elends.⁶Vertrau auf ihn, er hilft dir, hoff auf ihn, er ebnet deinen Weg.

Zum maßvollen, fromm-weisen Charakter gehört endlich, daß der Mensch die Widrigkeiten des Lebens willig erträgt und benützt. Über die Unglücksfälle stellen die weisen Lehrer eine verschiedene Betrachtung an. Sie beurteilen sie als Strafe der Gottheit für Sünde; der Gottlose wird von ihnen betroffen; der Fromme bleibt verschont. Das ist die geläufige Schultehse. Die Erfahrung beweist aber, daß auch die guten Menschen vom Unglück heimgesucht werden. Folglich hat dieses noch eine zweite Seite, es ist Erziehung. Wie Elihu stellen sich alle Weisen

die Welt als Schule und das Verhältnis Gottes zum Menschen als das des streng-erziehenden Vaters vor. Während Gott um die Gottlosen sich nicht kümmert und ihre Sünde stehen läßt, bis das Maß zur plötzlich hereinbrechenden Katastrophe voll ist, nimmt er die Seinen wohl in acht und straft ihre Fehler, damit sie den falschen Weg lassen und vor größerem Gericht bewahrt bleiben. Ebenso hat Gott es mit Israel gemacht. Wer sich gegen die göttliche Zucht sträubt, bringt sich um diese freundliche Fürsorge.

Hier erscheint das Unglück immer noch als Strafe für Sünde, aber doch schon als Vorzug, als Zeichen der Liebe Gottes, für das man dankbar ist. Man sieht daraus auch, wie Gott sich des einzelnen annimmt. Die Betrachtung schreitet nun aber noch weiter zur Auffassung des Leidens als Probe für den frommen Charakter (IS. 2,1 ff.). Die Weisen wissen zu sagen, wie die Geschichte der menschlichen Erziehung und die heilige Geschichte voll von Beispielen dafür sei, daß die Besten der Menschen hart erprobt wurden. Auch in der Natur muß das Edelste durch einen Prüfungsprozeß hindurch. Wer also etwas werden will, der stelle dies gleich von vornherein in Rechnung; er „nehme das Kreuz auf sich“. Die innerliche Vermittlung des Gewinns geschieht dadurch, daß man sich im Unglück um so enger an Gott anklammert. Natürlich ist der Unglücksstand nur ein vorübergehender; auf die Probe folgt die um so bedeutsamere Erhöhung, wie man an Abram, Joseph, Hiob und vielen andern sehen kann. In diesem letzten Punkt bleibt der geistliche Lehrer auf der alttestamentlichen Stufe; im übrigen schlägt er hier den Ton eines heroischen Glaubens an, der in das werdende Christentum hinüberhallte. Auch die Bilder vom Gold und vom Schmelzofen hat die christliche Sprache gern übernommen.

Das Nebeneinander dieser verschiedenen Betrachtungen vom Unglück, der bieder-realistischen und der heroischen, darf nicht stören; sie ergänzen sich im Leben. Auch müssen die Betrachtungen nicht etwa auf verschiedene Gruppen, die Durchschnittsschüler und die Gottberufenen, verteilt werden, sowenig im Neuen Testament das Aufnehmen des Kreuzes bloß der auserwählten Gruppe zugemutet wird. Immerhin wird man in der Schule mehr vom Straf- und Zuchtleiden, in der frommen (pietistischen) Gemeinde mehr vom Prüfungsleiden gesprochen haben.

Tugenden im Verhalten gegen andere.

Wahrhaftigkeit. Ehrlichkeit.

S. 12²²Lügen sind Gott ein Greuel, der treue Mann gefällt ihm.

S. 17⁷„Aufrichtigkeit“ paßt nicht zum Toren, zum Edlen paßt die Lüge nicht.

S. 12¹⁹Wahres Wort hat Bestand, Lügenwort hat kurze Dauer.

S. 28²³Wer tadelt, findet zuletzt mehr Dank als der glatte Schmeichler.

S. 12, 20.

Den hinterlistigen ist nicht zu trauen, die zum Guten raten, erleben Freude.

S. 25, 13.

Kühlender Schneewind am Erntetag: ein treuer Bote für den der ihn sendet.

Freundlichkeit.

S. 3³Freundlichkeit und Lauterkeit pflanze, binde sie dir um den Hals,
 „so gewinnst du Gunst und Lob“, bei Gott und den Menschen.

S. 16, 6.

Freundlichkeit und Lauterkeit sühnt Schuld, Gottesfurcht bewahrt vor Unglück.

S. 12, 25.

Kummer 'drückt' den Menschen nieder, ein gutes Wort erfreut ihn wieder.

JS. 7, 34. 35.

⁵⁴Bleib nicht fern dem Betrübten, traure mit dem Trauernden,
⁵⁵'sei nicht unlustig, Kranke zu besuchen', davon erntest du Liebe!).

Edelsinn.

S. 11, 12.

Den andern verächtlich behandeln, ist taktlos, der Einsichtsvolle schweigt stille.

S. 14²¹ Einen Mitmenschen verachten, ist Sünde,
Heil dem, der Elenden wohlthat!JS. 11⁴ Spott nicht über einen, der in Trauer geht,
verleze nicht den Unglücklichen!Wunderbar ist Gottes Fügung,
sein Walten sieht niemand voraus.⁵Mancher stieg aus der Tiefe zum Thron,
mancher ohne Name bekam die Krone,⁶Gewaltige wurden jäh gestürzt,
hohe Herren schmähhch mißhandelt.

JS. 8, 5–7.

³Beschäme keinen Reumütigen, bedenke, daß wir alle schuldig sind.⁴Beschäme keinen Alten, wir werden auch einmal Greise sein.⁷Überhebe dich nicht über einen Toten, bedenke daß wir alle dahin müssen.

Lüge in allen ihren groben und feinen Formen, als Unaufrichtigkeit, Hinterlist, Schmeichelei, Untreue muß im Charakter des Weisen vor allem ausgemerzt werden, aus religiös-sittlichen, sittlich-ästhetischen und praktischen Gründen: sie ist Gott und Menschen ein Greuel, steht dem Gebildeten nicht und bringt bloß Schaden: „die Lüge trifft den Schützen“: und „Lügen haben kurze Beine.“ In diesem Kapitel ragt innerhalb der antiken Spruchweisheit jene alte ägyptische Sammlung hervor, die den Titel „Sprüche des berebten Bauern“ trug. „Die Wahrheit währt bis in Ewigkeit“, heißt es dort; „sie steigt mit dem, der sie tut, zur Totenstadt hinab; sein Name wird auf Erden nicht ausgewischt . . . So lautet der richtige Ausspruch der Gottesworte. Steht denn die Wage schief? . . . Die Wage der Menschen ist ihre Zunge . . . Wer mit der Lüge im Schiffe fährt, erreicht das Land nicht“²⁾.

Freundlichkeit erscheint als etwas, was man durch Übung lernen kann. Man soll sie pflegen und sie wie ein Schmutzband ständig um den Hals tragen, so wird man Meister in ihr. Die ersten Weisen, die strenge Charakterzucht trieben, erklären doch, daß freundliches Wesen von Gott hoch angerechnet werde. Simon der Gerechte, der große Lehrer um 300 v. Ch., stellt die Menschenfreundlichkeit dicht neben Sittlichkeit und Religion; denn „auf drei Dingen steht die Welt, auf dem Gesetz, dem Gottesdienst und dem Liebeserweis“. Schammai, der Gesetzesstrenge, stellte den Wahrspruch auf: empfangen jeden Menschen mit freundlichem Gesicht. Wohlthuend mahnen die geistlichen Lehrer zum Mitgefühl mit dem Betrübten, wobei das schwierigere

¹⁾ Vgl. den schönen Spruch in Achikar: „Kind, wenn auch die Schwellen deines Hauses hoch wären und dein Nachbar trant ist, dann sage nicht, was soll ich ihm schicken? sondern gehe auf deinen Füßen und sieh mit deinen Augen; denn das ist besser für ihn als tausend Talente Goldes und Silbers.“ ²⁾ Nach Ranke in Grefmann, Altorient. Texte und Bilder. — Vgl. noch S. 3, 29 12, 5 13, 5. 17 15, 28 21, 29 30, 8 JS. 5, 14–6, 1 7, 13.

„sich Freuen mit Fröhlichen“ dem neutestamentlichen Fortschritt (Röm. 12,15) vorbehalten bleibt. Die jüdischen, wie dann die christlichen Gemeindeethiker (vgl. Matth. 25,31 ff.), rechnen die Mitirauer mit den Leidtragenden und die Krankenbesuche zu den verdienstlichen Werken; sie ermuntern die jungen Leute, die natürliche Scheu davor zu überwinden im Gedanken an den Austausch der Liebe, der daraus hervorgeht (vgl. noch S. 11,15 15,26 19,22 25,20).

Zarte Rücksicht verdienen die Unglücklichen, Verkrüppelten, Gefallenen oder irgendwie sonst vom Leben Verkürzten. Weil die Welt ihnen gegenüber ihre schlechteste Seite zeigt, muß der gebildete, fromme Weise hier um so mehr seine völlig andere Art beweisen. „Einen Menschen verachten ist Sünde“, sagen die Erzieher; so wichtig nehmen sie diese Sache. Das ist ihnen hoch anzurechnen, vollends in einer Zeit, da man den Unglücklichen als einen von Gott Bezeichneten betrachtete. Hier ziehen sich Säden zum christlichen Neugebot der Liebe hinüber. Wieder fließen Anstandsgründe, ethisch-religiöse und rein praktische Motive ineinander; es ist taktlos, sündig und unvernünftig. Man soll bedenken, daß das Lebensgeschick wechselt, daß wir alle die gleiche Natur haben und daß Gott erhöht und erniedrigt (J.S. 7,11). Dies ist ein Beispiel, wie alles, auch das zarteste Verhalten des Weisen mit Reflexion verbunden wird. Die Überlegung soll das unmittelbare Gefühl stützen oder ersetzen; sie ist wohl manchmal der Unmittelbarkeit auch gefährlich geworden, führt aber hier wie überall die Jugend auf die innerlichsten Beziehungen des Lebens.

Sriedfertigkeit. Versöhnlichkeit.

J.S. 28⁸ Halt dich fern von Streit,
 so hält sich die Sünde fern von dir.
⁹Ein Leidenschaftlicher entzündet Streit,
 ein Böser bringt Freunde auseinander.
¹¹Wenn der Funke springt, entsteht Feuer,
 heißer Streit führt zu Blutvergießen.
¹²Blas, so brennt's, spud drauf, so erlischt's,
 und beides kommt aus deinem Mund¹⁾.

S. 10¹² Haß weckt Streit, Liebe deckt alle Fehler zu.

S. 19¹¹ Geduldig sein ist rechte Klugheit, Verzeihen ist wahrer Ruhm.

S. 20²² Wolle nicht das Böse vergelten, warte auf Gott, der hilft dir.

S. 24²⁹ Sag nicht: wie er mir getan, so will ich ihm tun.

J.S. 28¹ Wer sich rächt, erfährt Gottes Rache,
 all seine Sünde bewahrt er ihm auf.
² Vergib dem andern sein Unrecht,
 dann hört Er dein Gebet um Vergebung.
³ Ein Mensch bleibt im Zorn gegen den andern,
 und von Gott will er Hilfe haben?
⁴ mit seinesgleichen hat er kein Mitleid,
 und will für eigene Sünde bitten?
⁶ Denk an das Ende, laß die Feindschaft,
 an Tod und Verderben, hör auf zu sündigen!
⁷ Denk an das Gebot, laß fahren den Zorn,
 an Gottes Gesetz, verzeihe dem Bruder!

S. 17¹⁵ Wer Gutes mit Bösem vergilt,
 von dessen Haus weicht das Unglück nicht mehr.

¹⁾ Etwas gekürzt.

S. 24, 17. 18.

¹⁷Wenn dein Feind stürzt, so juble nicht, bei seinem Fall frohlocke nicht,
¹⁸damit nicht Gott es mißfällig bemerke und den Zorn von ihm wendet.

S. 25, 21. 22.

²¹Hungert deinen Feind, so speise ihn, dürstet er, so tränke ihn;
²²so legst du ihm glühende Kohlen aufs Haupt und Gott wird dirs vergelten ¹⁾.

Dem Übel des Streits und der Wiedervergeltung gegenüber finden die Weisen goldene Worte, die uns aus den Zitaten des Neuen Testaments wohl bekannt sind und die mit neutestamentlichen Gedanken sich berühren. Sie lassen sich in den schönen Spruch Hillels zusammenfassen: sei einer von den Schülern des Aaron, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend! Die Friedfertigkeit ist in allen ihren aufsteigenden Graden gezeichnet. Man soll vom Streit fernbleiben, selbst keinen Streit anfangen, bedenken, daß aus Funken große Feuer werden, und daß einen Streit anzufachen, ist wie wenn man Wasser losbrechen ließe (S. 17, 14). Aber mit diesem Negativen erschöpft sich hier die Ethik der Weisen nicht. Man soll auch Streit schlichten und Frieden stiften, und wenn einer sagen möchte, das sei zu schwer, so möge er bedenken, daß doch beides in menschlicher Macht steht, blasen und löschen, und es jedenfalls in dem freien Willen liegt, wohin er sich neigen will.

Die Erzieher appellieren an die besten Empfindungen der Jugend, an Liebe und Ehrgefühl, um den Sinn für Versöhnlichkeit zu pflanzen und zum Kampf gegen den natürlichen Trieb der Wiedervergeltung aufzufordern. Die verzeihende Liebe ist der höchste Ruhm; kann man die Beleidigung nicht vergeffen, so möge man seine Sache dem Richter Gott anheimstellen; **Wiedervergeltung ist widergöttlich**. Ganz im Sinn der neutestamentlichen Worte Matth. 5, 23f. 6, 14f. oder des Gleichnisses vom unbarmherzigen Knecht Matth. 18, 23ff. macht der Sirajide auf den Widerspruch aufmerksam, der zwischen Religion und Sittlichkeit klafft, wenn man in unverzöhnlicher Gesinnung vor Gott tritt. Unverzöhnlichkeit ist wider das Gebot Gottes: du sollst dich nicht rächen und nicht grollen einem deiner Volksgenossen und sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Lev. 19, 18). Plötzlich trifft das göttliche Todesgericht den Hartschmerzigen, denn Gott läßt gegen die Sünde eines solchen Menschen ebenfalls keine Nachsicht walten. Vollends ein Kind des Verderbens aber ist einer, der Gutes mit Bösem vergift.

Swer übel wider übel tuot,	daz ist meneschlicher muot.
Swer gout wider übel tuot,	daz ist gotelicher muot.
Swer tout übel wider guot,	daz ist tiufelicher muot. (Freidank)

Bewegen sich diese Mahnungen der weisen Lehrer auf der neutestamentlichen Linie, so betonen sie doch mehr das negative „Laß dich nicht das Böse überwinden“, als das positive „Überwinde das Böse mit Gutem“ ²⁾. Auch in den älteren Aussprüchen über das Verhalten gegen den in Not geratenen Feind bleibt ein altertümlicher Rest. Schadenfreude über den gestürzten Feind würde Gott veranlassen, den Wideracher wieder zu rehabilitieren; will man also, daß der Feind im Unglück bleibe, so soll man sich nicht über ihn erheben. Dieser seltsame Satz ist ein Widerspiel zum Neid der Götter und hängt wohl mit einer antiken Vorstellung zusammen, wonach die Verwünschung gegen einen Unglücklichen diesem wieder Glück bringe.

Wesentlich höher steht der andere Ausspruch. Ist der Feind in Not geraten, die man lindern kann (wie z. B. Armut), so soll man ihm helfen; das wäre die wahre Rache. „Glühende Kohlen aufs Haupt legen“, ist nicht ein allegorisches Bild für Beschämung, sondern ein paradoxes Bild für die Rache; vielleicht war es als Folterqual im Brauch, den Delinquenten glühende Kohlen aufzulegen, wie man sie anderwärts auf brennenden Kohlen gehen ließ. Vielleicht bildete sich daraus eine

¹⁾ Vgl. noch S. 3, 30 14, 9. 29 18, 18 20, 3 JS. 1, 22–24 19, 5.

²⁾ Vgl. den Satz Laotjzes: „es gibt Feindseligkeit mit Wohlwollen zu vergelten“ und dazu Grill, Laotjze S. 186.

Verwünschung, indem man seinem Feind etwas ganz Schlimmes wünschte: mögen dir glühende Kohlen aufgelegt werden! (Vgl. Ps. 140,11.) Prätig sagt der Weise: willst du dich rächen, so räche dich durch Hilfe! Aber im Hintergrund steht der Lohn-gedanke.

Verschwiegenheit.

- S. 25⁷ Hast du etwas gesehen,
⁸so 'häng's' nicht an die 'große Glocke'¹⁾,
 denn wie wird dir's gehen,
 wenn der andre dir Vorwürfe macht?
⁹Trag deine Sache mit dem andern aus,
 aber laß es sonst niemand wissen.
- JS. 19⁷ Ein Geschwätz trag nicht weiter,
 so verdirbst du's mit niemand,
⁸vor Freund oder Feind erzähle es nicht;
 wenn es nicht Sünde für dich ist, verschweige es;
¹⁰hast du etwas gehört, so sterbe es in dir,
 sei unbesorgt, es sprengt dich nicht²⁾.
- JS. 27¹⁶ Treue bricht, wer Geheimnis verrät,
 keiner nimmt ihn mehr zum Freund.
¹⁸Wie einer sein 'Erbteil' durchgebracht hat,
 so hast du Freundesliebe verloren,
¹⁹als hättest du einen Vogel aus der Hand gelassen,
 so den Freund: du wirst ihn nimmer erjagen.
²¹Eine Wunde läßt sich verbinden, ein Streit schlichten,
 aber wer Geheimnisse verrät, ist abgetan²⁾.

Im höchsten Grade abgestoßen fühlt sich der Weise von der Neigung der Welt, neugierig und erbarmungslos von dem Ergehen der Mitmenschen zu leben und die Heiligkeit des Vertrauens zu zertreten. Im gewöhnlichen Kreis geht es so zu, wie das palästinische Sprichwort sagt: „was Zwei miteinander besprechen, ist bald unter Zweitausend.“ Dem setzt der Weise seine Art entgegen. Was er mit einem andern erlebt, macht er mit diesem allein aus; so wird es nicht unnötig verschärft und vergrößert. Wo er etwas Mißliches gesehen und gehört hat, begräbt er es in sich für immer, vorausgesetzt daß es kein gemeingefährliches Delikt ist. Vor allem aber hat er Ehrfurcht vor dem Vertrauen. Wehe dem, der mit diesem köstlichen Gut gleichgiltig umgeht und sich und die Welt hoffnungslos ärmer macht!

Gemeinsinn.

JS. 20,30. 31.

- ³⁰Verborgene Weisheit, vergrabener Schatz, was nützen die beide?
³¹Besser wer seine Torheit verbirgt, als wer die Weisheit verbirgt.

S. 24,11. 12.

- ¹¹Befreie die zum Tod Geschleppten, rette, die zur Richtstatt wanken!
¹²Wolltest du sagen: „wir wußten nichts“, der Richter der Herzen durchschaut es,
 der deine Seele prüft, weiß es, er vergilt dem Menschen sein Tun!

¹⁾ I. tōsē' lārōb. D. 10 weggelassen. ²⁾ JS. 19,9. 11 f. 27,17. 20 weggelassen.
 Vgl. noch S. 10,18 11,13.

Selbstbehauptung.

JS. 10²⁶In aller Bescheidenheit ehre dich selbst,
 schaff dir die Achtung, die dir gebührt;
²⁹wer spricht den frei, der sich selbst verdammt?
 wenn einer sich verächtlich macht, wer wird ihn ehren?

JS. 37,19.

Mancher weise Mann ist für viele weise, aber für sich selbst weiß er nichts.

JS. 20²²Mancher richtet sich aus Scheu zu grund,
 kommt in Schaden, weil er Rücksicht nahm;
²²mancher gibt dem Freund ein Versprechen aus Scheu,
 und macht sich ihn ohne Not zum Feind.

Männliches Auftreten.

JS. 4,20 – 28.

²⁰Die Zeit nimm in acht, vor Bösem scheu dich, deiner selbst schäme dich nicht!
²¹Es gibt eine Scheu, die unrecht ist, und eine Scheu, die ehrt und ziert.
²²Nimm auf niemand Rücksicht dir zum Schaden,
 aber scheue dich nicht, wenn dir's Sünde wäre.
²³Verhalte dein Wort nicht, wo's hergehört, verbirg deine Weisheit nicht,
²⁵der Wahrheit widerstrebe nicht, nimm deine Fehler auf dich,
²⁶Böses zu lassen, schäme dich nie, doch wolle nicht gegen den Strom,
²⁷vor Niedrigen vergib dir nichts, nimm nicht Partei für die Großen,
²⁸für das Recht streite bis auf den Tod, so streitet Gott für dich!

Der Gedante, daß man nicht für sich selbst, sondern für andere da sei, wird in der Ethik der Weisheitsschule nicht allzuträftig betont. Um so wertvoller sind die seltenen Ausprüche. Den Besitz von Weisheit, den man hat, möge man mit andern teilen, für gefährdete, z. B. fälschlich angeklagte Mitmenschen soll man eintreten. Der Pflicht des Zeugens vor Gericht oder des ersten Eintretens für Beschuldigte vor der öffentlichen Meinung werden sich damals wie heute die Menschen wenn irgend möglich entzogen haben. Aber Pflichtver säumnis ist Schuld. Wenn einer etwa aus Furcht sein Zeugnis unterdrückt, so läßt sich solche Pflichtvergessenheit mit keiner Entschuldigung beschönigen, und der Allwissende wird Rechenschaft fordern.

Charakteristisch für die Weisheitslehrer ist nun, wie sie Gemein sinn und Selbstbehauptung zu vereinigen suchen und dem Altruismus wie dem Selbsterhaltungstrieb eine Grenze ziehen. Hillel pflegte das Ineinander so auszudrücken: „wenn ich selbst nicht für mich bin, wer ist für mich? wenn ich nur für mich selbst bin, was bin ich?“ Jeder Mensch ist sich selbst der Nächste und muß sich für seine Existenz und für sein Recht sorgen; denn das ist seine Pflicht. Der Erfahrung gemäß werden in der Welt nur diejenigen respektiert, die sich selbst Respekt verschaffen. Und der Erfahrung gemäß hat sich schon mancher aus Gutmütigkeit, Sorglosigkeit oder falscher Menschenfurcht ruiniert. Solche Beispiele mahnen zur Vorsicht, denn der Weise ist zu gut für solche Experimente. Hier wie sonst zuweilen hat man den Eindruck, daß die Ethik der Weisheitsschule nur die Erfahrung buche, sich von der Erfahrung bestimmen lasse, statt neue Ideale aufzustecken und ihrerseits die Erfahrung zu bestimmen.

Indes hat der Sirazide in dem Bild der tapferen Persönlichkeit, die Selbstbehauptung und Gemein sinn vereinigt, mit aller Entschiedenheit deutlich gemacht, wo die höheren Pflichten liegen. Man muß das Wohl des eigenen Ichs im Auge behalten, seiner Würde nichts vergeben, man darf und muß „auf die Zeit achten“ den richtigen Augenblick herausfinden, man soll nie unnötig Rücksicht nehmen und

nichts Unmögliches versuchen. Aber wo es gilt, das Böse zu bekämpfen, wo Schweigen Sünde wäre, wo man vor der Gemeinde, auch wenn es unbequem und demütigend ist, einen Fehltritt bekennen muß, wo das Recht bedroht ist, etwa ein ungerechter Richter einen Unschuldigen gefährdet oder ein Großer einen Kleinen drückt, da gibt es keine Rücksicht weder auf sich noch auf andere. Da muß ein Mann im Stande sein, Bequemlichkeit, Ruhe, alles, auch das höchste Gut, das Leben, dranzusetzen.

Guter Ruf.

S. 27²¹ Was der Tigel fürs Silber, der Ofen fürs Gold,
ist für den Menschen sein Ruf.

JS. 41¹¹ Vergänglich ist des Menschen Leib,
aber der fromme Name vergeht nicht.

¹² Sorge für deinen Ruf, er bleibt dir länger
als tausend kostbare Schätze.

¹³ Das Gut des Lebens währt eine Zahl von Tagen,
das Gut des Namens Tage ohne Zahl.

Die Rücksicht auf die öffentliche Meinung wird von den Weisen unter die Motive des sittlichen Handelns eingereicht. Das Urteil der Mitmenschen tut dem Menschen bei seiner Charakterbildung denselben Dienst wie der Schmelzofen dem Gold; die Tatsache, daß man von fremden Augen und Ohren beobachtet wird, scheidet manches Unedle aus, hält den Menschen vor Fehlritten zurück, und bringt manches Edle zum Vorschein, ermuntert ihn zum Eifer im Guten. Oder könnte man sagen, jeder Mensch werde von dem unerbittlichen Urteil der Mitmenschen durchgeprobt, wie die Metalle im Ofen, und so werde sein wahrer Wert bekannt. Die Erzieher halten den jungen Leuten manchmal dieses Regulativ der öffentlichen Meinung vor, damit der Leichtsinrige gewarnt, der Tüchtige ermuntert werde. Bei größeren Verfehlungen weisen sie auf die Gemeindezucht hin, in der die öffentliche Meinung ihre volle Richterschaft ausübte.

Der Weise strebt indes höher, als daß er nur die öffentliche Meinung berücksichtigen und befriedigen wollte. Er will sich einen guten Namen erwerben. Das ist seine vornehmste Sorge, nicht Schätze sammeln, nicht einmal langes Leben. Denn im guten Namen besteht die Fortdauerhoffnung. Zu denken, daß seine Schüler noch lange nach seinem Tod seine Aussprüche wissen und seinem Vorbild nachleben, daß seine Wirksamkeit in der Gemeinde durch viele Generationen sich vererbe, das macht ihn am glücklichsten. Die Großen der Welt erwerben sich ein Gedächtnis durch Zerstören von Städten oder durch Gründung von Städten (JS. 40,19), sie verewigen ihre Namen in solchen Schöpfungen. Der Weise sucht sich durch verborgene innerliche Arbeit unsterblich zu machen, dadurch, daß er die Vielen zur Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit geführt hat. Diese edelste Berühmtheit kann sich auch der erwerben, der in der großen Welt nicht viel beachtet wird.

Rechter Gebrauch der Zunge.

Macht des Worts.

S. 20¹⁵ Man mag Gold und viel Perlen haben,
der schönste Schmuck ist die Gabe der Rede.

S. 18⁴ Tiefe Wasser sind manches Mannes Worte,
sprudelnder Bach, Born der Weisheit.

S. 12,18.

Mancher schwächt wie ein scharfes Schwert, des Weisen Wort ist Balsam.

S. 15,4.

Freundliche Rede ist ein Lebensbaum, böse Zunge verwundet das Gemüt.

S. 16,24.

Liebreiche Worte sind eine Honigwabe, süß für die Seele, heilsam für den Leib.

S. 16²¹ Der Weise ist als erfahren geschätzt, freundliches Wort macht Eindruck.

Kunst der Antwort.

S. 24²⁶ Eine feine Antwort ist ein Kuß auf die Lippen.S. 15²⁵ Wohl dem der die Kunst der Antwort versteht,
und wie schön ist ein Wort zur rechten Zeit!S. 15¹ Eine Antwort besänftigt, bitteres Wort erregt Streit.JS. 5¹¹ Sei schnell im Hören,

ruhig im Antworten;

¹² antworte, wenn du etwas weißt,

wo nicht, so lege die Hand auf den Mund.

¹⁵ Ehre und Schande kommt durchs Reden,

die Zunge kann einen zu Fall bringen.

Kunst des Schweigens.

JS. 20,5 – 8.

⁵ Mancher Schweiger gilt als weise, mancher ist verrufen durch sein Reden;⁶ mancher schweigt, weil er nichts weiß, mancher, weil er die Zeit bedenkt;⁷ der Weise schweigt bis zur rechten Zeit, der Tor achtet nicht auf die Zeit.⁸ Wer viel redet, ist gefürchtet, wer anmaßend auftritt, ist unbeliebt¹⁾.

Die erste Stufe der sittlichen Kultur ist das rechte Tun, die zweite das rechte Wort. Überall haben die Weisen gerade diese zweite Stufe mit viel Liebe ausgebildet; sie ist ihr Eigengebiet. Die jüdischen Weisen wollten geistliche Lehrer, Prediger, Gemeinredner erziehen, Männer, die gerade durch die Kunst der Rede sich von den Laien unterscheiden und durch diesen Vorzug zu allen Ehren der bürgerlichen und religiösen Gemeinde gelangen sollten. Aber nicht bloß das. Ihre Schüler sollten auch im täglichen Verkehr des gewöhnlichen Lebens die Gabe des Wortes verstehen. Die ästhetisch-oratorische Seite der Redekunst blieb diesen weisen Lehrern nicht verborgen („eine angenehme Kehle macht viele Freunde“ JS. 6,5); aber sie legen auch hier den Nachdruck nicht auf die glänzende Außenseite, sondern auf den inneren Gehalt, im privaten Verkehr wie in der öffentlichen Versammlung. Die jüdischen Volksredner waren nicht im Stande, durch hinreißende Beredsamkeit die sittliche Erkenntnis zu verwirren.

Diese innerliche Redekunst kann wie alle Tugend geübt und gelernt werden. Mit ein Zweck des Unterrichts ist das, daß man immer das richtige Wort treffe (JS. 8,9), eine passende Antwort finde. Hierzu konnten die Schulübungen, der Umgang mit dem Meister und den Mitschülern reichlich benutzt werden. Man werde zuerst im Lehrhaus ein guter Hörer, dann übe man sich im Schweigen und ruhigen Abwarten, im Auswählen der einem zuströmenden Antworten, denn „des Menschen Leib ist weiter als eine Scheune, voll von allerlei Antworten; wähle die gute aus und sage sie, und

¹⁾ Vgl. noch S. 10,11. 13,20. 21. 31. 32. 12,6. 15,2. 7. 16,23. 17,28. Der bekannte Spruch „goldene Äpfel auf silberner Schale ist ein Wort, geredet zu seiner Zeit“ S. 25,11, entspricht leider nicht dem hebräischen Text. Die erste Hälfte heißt wahrscheinlich: goldener Zierat an silbernen Schmuckstücken; die zweite Hälfte ist unverständlich.

laß die schlechte in deinem Leib verschlossen bleiben“ (Ani). Hat man sich außerdem den freundlichen Sinn im Verkehr mit den andern, gerade im Streit der Meinungen, anezogen, dann wird man fürs Leben gerüstet sein. Ein solcher im Wort Geübter wird finden, wie ihm seine erlernte Kunst zu statten kommt; sein freundliches Wort macht überall Eindruck. Er wächst in dem feinen Taktgefühl, im rechten Augenblick das richtige Wort zu sagen und nie durch ein unpassendes Wort zu verlegen. Darauf kommt viel an, daß man „die Zeit“ eines Wortes erkenne; „ein Wort zu seiner Zeit ist ein Pferd wert“, sagt der Araber; „ein Wort zur Unzeit ist wie Musik in Trauer, wie ein Fettschwanz ohne Salz“, sagt der Sirazide (22,6 20,19). Der letztere Ausspruch erinnert an die Mahnung im Neuen Testament, Salz bei sich zu haben; wie überhaupt auch das Neue Testament Wert auf das Wort legt. Ist die Zeit böse (vgl. Am. 5,13) oder mißraten die Umstände ein Eingreifen, dann schweigt der Weise. Schweigen ist immer das Sicherste; darum sagt Pseudo-Menander: „treffend ist Schweigen zu jeder Zeit“; selbst der Tor kann dadurch einen Abglanz von Weisheit bekommen.

Man sieht, die Kunst des Wortes hat hohen Wert. Ist nicht schon mancher durch ein Wort zur rechten Zeit, durch eine treffende Antwort plötzlich zu Freundschaft, Reichtum und Ruhm gekommen? Die geistlichen Erzieher sagen ihren Zöglingen aber auch, welche Verantwortung der Mensch mit dem Worte habe. Ohne es zu bedenken, schlägt mancher mit einem rasch hingeworfenen Wort Wunden. Der weise, im Herzen gebildete Mensch erwägt die Folgen auch seiner Worte, und er ist dazu da, andern wohl zu tun. Er will die Gabe, die er gelernt hat, zur Erquickung der Mitmenschen, zum Erheitern, Aufrichten, Trösten, Versöhnen benützen. Damit man recht wisse, wie wohl ein Wort tun kann, wird die freundliche Rede mit dem Lebensbaum verglichen.

Vorsicht mit der Zunge. Zurückhaltung.

S. 13,3.

Wer seinen Mund hütet, hütet sein Leben, vorschnelles Reden bringt Gefahr.

S. 18²¹Tod und Leben sind in der Zunge beschlossen,
wer sie pfl egt, tut's nicht umsonst.

JS. 28²⁴Deinen Garten umzäunst du,
²⁵gib auch deinem Mund Tor und Riegel!
²⁴Silber und Gold verschließt du,
²⁵gib auch deinen Worten Wage und Gewicht!

S. 10¹⁹Viel Worte, viel Verstöße, wer seinen Mund im Zaum hält, ist klug.

JS. 21,25.

Der Hochmütige redet, wie's ihm paßt, der Gebildete wägt seine Worte.

S. 12,23.

Der Kluge behält für sich, was er weiß, der Alberne ruft seine Torheit aus.

JS. 21²⁶Der Tor hat das Herz im Mund, der Weise hat den Mund im Herzen.

S. 12¹⁶Der Tor 'sagt' jedermann seinen Verdruß,
der Erfahrene verschweigt sein Mißgeschick¹⁾.

Nicht schwören.

JS. 23⁹Gewöhne deinen Mund nicht ans Schwören,
Gottes Namen gebrauch nicht gedankenlos!

¹⁾ Vgl. noch S. 10,14 12,13 14,3 17,27 18,20 21,23 30,32 JS. 23,8.

11Wer viel schwört, sündigt viel,
das Unglück weicht nicht von seinem Haus.

Angefihts der Verantwortung empfiehlt sich Vorsicht mit den Worten. „Lieber ein Fehltritt auf dem Boden als einer mit der Zunge“ (JS. 20,18), oder wie Zeno sagt: „lieber mit dem Fuß ausgleiten als mit der Zunge.“ Mit unbedachten übereilten Worten schadet man nicht bloß andern, man bringt auch sich selbst in Gefahr. Tod und Leben sind in der Zunge beschlossen; man kann sich durch seine Worte Unbeliebtheit, Vereinsamung, Haß, Feindschaft, äußeren Schaden, nachteilige Entwicklung des eigenen Charakters zuziehen, ebenso aber Beliebtheit, Freundschaft und sonstigen Gewinn. Die Schulsprache faßt allen Schaden und Vorteil äußerer und innerer Art in den Wörtern **Tod und Leben** zusammen. Mit solchen markanten Wörtern machen die Weisen auf die letzten Folgen alles Verhaltens aufmerksam; entweder schadet man – und das gehört in das Nachtgebiet des Todes, oder nützt man, und wenn es nur wenig ist, es gehört in das Lichtgebiet des Lebens. Ein drittes gibt es nicht. Es ist ganz heilsam, auch bei kleinen Dingen diese großen Zusammenhänge zu bedenken. So empfiehlt es sich, daß man die Zunge „pflegt“, die Kunst des Wortes übt und seine Worte hüten und wägen lernt. Ganz ähnlich mahnt Walthar von der Vogelweide seinen Zögling in dem schon erwähnten Gedicht:

Hüetent iuwer zungen:
daz zimt wol dien jungen.
stöz den rigel für die tür,
Ia kein boese wort dar für.

Ia kein boese wort dar für,
stöz den rigel für die tür:
daz zimt wohl dien jungen.
hüetent iuwer zungen.

Ein charakteristischer Zug des gebildeten Mannes ist vornehme Zurückhaltung. Es paßt zu dem Bild des idealen Weisen, des antiken Aristokraten, daß er seinen eigenen heiligen Bezirk hat und daß auch seine Lippen einer verschlossenen Burg gleichen. – Daß Beteuerung und gedankenloser Gebrauch des Gottesnamens eines gebildeten und ernsthaften Menschen nicht würdig seien, haben die Sittenlehrer zu allen Zeiten aussprechen müssen, der Sirazide verwehrt in 23,11 ff. fahrlässigen Falschheid, Meineid und unnötiges Schwören und ebenso alles leichtfertige und schändliche Reden.

Gegenbild des edlen Charakters.

S. 29,27.

Dem Gerechten ist der Böse ein Greuel, dem Schlechten ist der Brave ein Greuel.

S. 6,16 – 19.

¹⁶Sechs Stücke sinds, die Gott haßt, sieben sind ihm ein Greuel:
¹⁷hochmütiges Auge, falsche Zunge, Hände, die unschuldig Blut vergießen,
¹⁸ein Herz, das auf Ränke sinnt, Füße, die zum Bösen laufen,
¹⁹ein falscher Zeuge, der Lügen vorbringt, wer unter Brüdern Zwietracht stiftet.

Der Einfältige.

S. 14¹⁵Der Einfältige glaubt alles, der Kundige überlegt jeden Schritt.

S. 14,18.

Die Einfältigen erwerben Torheit, die Kundigen schmücken sich mit Einsicht.

Der Tor.

JS. 22¹¹Klage über den Toten, weil sein Licht ausging,
Klage über den Toren, weil sein Verstand ausging.

Über den Toten weine 'stiller', er ging zur Ruh,
das Leben des Toren ist schlimmer als der Tod.

¹²Die Trauer um den Toten währt sieben Tage,
die um den Toren, solange er lebt.

JS. 36⁵Wie ein Rad am Wagen ist der Verstand des Toren,
einer sich drehenden Achse gleicht sein Denken.

S. 29¹¹Der Tor läßt seinem Zorn den Lauf,
der Weise 'hält den Unmut zurück'.

JS. 20¹³Der Weise macht sich mit wenig beliebt,
des Toren Gunst ist weggeworfen;
¹⁴schenkt er etwas, so nützt 'ihn' nichts,
denn siebenfach wünscht ers zurück;
¹⁵er gibt wenig und rückt viel vor,
tut den Mund wie ein Ausrufer auf;
heute leiht er, morgen verlangt ers wieder,
einen solchen Menschen mag man nicht.
¹⁶Der Tor sagt: „ich habe keinen Freund,
meine Guttaten finden keinen Dank;
¹⁷die mein Brot essen, loben mich nicht.“
Das gibt viel Stoff zum Lachen.

S. 27²²Wenn du den Toren im Mörser zerstiehest,
die Torheit ginge nicht von ihm weg.

JS. 22⁷Scherben fleht, wer den Toren belehrt,
Schlafenden weckt er aus tiefem Schlummer.
⁸Zum Schlafenden redet, wer zum Toren redet,
der fragt am Schluß: was gibt es!

S. 17¹²Lieber einer wütenden Bärin begegnen
als einem Toren in seinem Unverstand.

S. 27³Schwer ist der Stein, eine Last der Sand,
Ärger über den Toren ist noch schwerer.

S. 26³Dem Pferd die Peitsche, dem Esel den Zaum,
dem Rücken des Toren die Rute.

S. 26¹Schnee paßt nicht zum Sommer, Regen nicht zur Ernte,
Ehre nicht zum Toren.

Der Spötter.

S. 15, 12.

Der Spötter liebt den Erzieher nicht, mit Weisen geht er nicht gerne um.

S. 29⁸Spötter bringen die Stadt in Aufruhr, Weise beschwichtigen die Unruhe.

S. 3⁴Des Spötters spottet Gott, dem Demütigen gibt er Gnade.

Sehr häufig äußern sich die Weisen über das Gegenbild des edlen Charakters. Sie waren als Volkserzieher von den Schäden des Volkslebens aufs tiefste bewegt, so machen sie in ihren Sprüchen ihrem Herzen Luft. Zugleich verfolgen sie einen erzieherischen Zweck. Indem sie den falschen Charakter zeichnen, schärfen sie den Schülern den Blick und verstärken die Mahnung. Ein Jünger der Weisheit muß genau wissen, wohin er gehört, und Menschenkenntnis ist eines der dringendsten Erfordernisse für ihn.

Die Männer, die sich mit dem innerlichen Heil der Mitmenschen beschäftigen, sehen bestimmter und ernster als die Übrigen, und unwillkürlich teilt sich ihnen die Welt in zwei Lager. Die antiken Lehrer und Weisen scheinen diese Empfindung in besonderem Maß gehabt zu haben, am stärksten wohl die jüdischen Weisheitslehrer. Die Welt, das Volk ist für sie in zwei Gruppen gespalten, die sich als Feinde bekämpfen. Die geistlichen Lehrer erkennen ganz richtig, daß dieser Zwiespalt ein Zwiespalt der Weltanschauungen ist, und sie können ihre Aufgabe nicht etwa darin erblicken, die Volksgruppen zu versöhnen, sondern darin, den Unterschied der Richtungen klarzustellen. Die Feindschaft der Guten gegen die Bösen mit allen Begleitererscheinungen, dem Rachegefühl, den Verwünschungen usw., ist, wie uns die Psalmen, aber auch die Propheten zeigen, der alttestamentlichen Stufe der Frömmigkeit charakteristisch und hängt mit der ethischen Grundrichtung dieser Stufe zusammen. Vermutlich konnte die Aufgabe der alttestamentlichen Führer, ein sittliches Volk zu schaffen, nicht anders als mit dieser scharfen Waffe geleistet werden; diese scharfe Waffe zu befeitigen, Verständnis und Liebe für den Sünder anzuerziehen, war der neuen Stufe vorbehalten.

Der Dualismus der Weisen ist rein ethischer Natur. Von einem dämonischen Reich der Sinternis reden sie nicht; im allgemeinen gilt der Satz, daß jeder das Gute vollbringen kann. Die Gottheit unterstützt aber den sittlichen Kampf, und der sittliche Ernst wird durch den Gedanken belebt, daß Gott das Böse und den Bösen haßt. Typische Beispiele für die ungöttliche Art werden zu Sammelsprüchen vereinigt. Die geistlichen Lehrer beobachten, daß das Böse in manchen Zeiten in besonderer Stärke hervortritt; so sprechen sie auch von fluchwürdigen Generationen (S. 30, 11–14). Und selbst der feingebildete Sirazide gibt der Anschauung Ausdruck, daß die umwohnenden Völker (Edomiter, Philister, Samaritaner) minderwertig und verderblich seien (50, 25 f.); die Edomiter und Philister waren wohl als Handelsvölker verdächtig; die sittlichreligiöse Ansteckungsgefahr durch die Samaritaner hat die fromme Judenenschaft stets aufs peinlichste gemieden.

Aus dem großen Haufen der Andersgerichteten heben sich gewisse Sondergruppen heraus (vgl. S. 146). Die „Einfältigen“ sind nicht etwa die noch bildungsfähigen, neutralen Anfänger; sie haben vielmehr schon den bestimmten Charakterzug des Oberflächlichen, Unüberlegten, sittlich Haltlosen an sich; den Gegensatz dazu bilden stets (vgl. noch S. 22, 3 27, 12) die „Kundigen“, Klugen, Überlegten, Ernsthaften. Immerhin repräsentieren die Einfältigen die leichteste Klasse der Schuldigen, die unter Umständen der Besserung zugänglich sind. Wer sich aber an das einfältige Wesen gewöhnt, der sinkt tiefer: „er erwirbt Torheit“.

Die größte Gruppe ist die der Toren, des geradlinigen Gegensatzes zu den Weisen. Unser deutsches Wort trifft nur Eine Seite der Sache; „Torheit“ ist ein Sammelwort für alle möglichen Negationen: ungebildetes, unedles, unsittliches, ungöttliches Wesen. Torheit ist mit einem Wort die falsche Lebensweise, ruhend auf der falschen Lebensanschauung; die Schärfe des Gegensatzes zwischen den Weisen und den Toren liegt eben darin, daß auch die Gegner eine bestimmte Anschauung haben. Das praktische Verhalten folgt aus einem theoretischen Erwägen: die „Toren“ kümmern sich nicht um Gott, weil sie finden, daß Gott sich nicht um die irdischen Geschehnisse kümmert; sie richten sich nicht nach dem Gesetz, weil sie sehen, daß man ohne das Gesetz weiter kommt; sie fragen nichts nach edlem Anstand, denn ein solcher gilt in der Welt nicht viel.

Der „Tor“ ist aber nicht ein werdender, sondern ein fertiger Charakter, nicht bloß passiver Unbeteiligter, sondern aktiver Gegner der frommen, gerechten, weisen Lebensrichtung und Vertreter der entgegengesetzten Richtung, nicht ein einzelner, sondern Glied eines großen Heeres. Wir begreifen es daher, daß die Aussprüche der geistlichen Lehrer über den Toren so schroff lauten. Weisheit ist für ihn unerschwinglich, er kann nicht damit umgehen und haßt sie; für Belehrung ist er unzugänglich, ja es wäre nicht rätlich, mit ihm zu reden, ihn gar mahnen zu wollen. Es ist bezeichnend für die Weisen, daß sie es als das Beste empfehlen, dem Toren aus dem Weg zu gehen. Während die Psalmen mit Vorliebe die unfrome und religions-

feindliche Art der „Toren“ beklagen, sprechen die Spruchlehrer hiervon weniger; sie erwähnen die sittlichen Mängel, den egoistischen Grundzug, das maßlose und unwürdige Benehmen. Außerdem rügen sie an den Gegnern das Fehlen jeglicher Bildung und der gemeinnützigen Wirkjamkeit; in der öffentlichen Versammlung kann man sie nicht brauchen und im Zusammenleben bilden sie überall ein schweres Hindernis.

Die Spötter sind in dem Heer der Gegner die Schützen, die sich überall vorne aufstellen, alle Blößen aufspüren und benützen. Auch die Psalmen erzählen, wieviel die guten Elemente im Volk unter den „Spöttern“ zu leiden hatten; die Frommen und vor allem die Häupter der frommen Gemeinde waren ihrer lauerten Kritik ständig ausgesetzt. Die streitsüchtige, hämische, leichtfertige Art der Spötter schafft überall Unfrieden; aber zum Glück fallen sie selbst oft in die gelegten Schlingen und müssen „Buße zählen“ (S. 21,11). Die falsche Lebenshaltung dieser Art von Menschen ist besonders bedauernswert; denn sie hätten Wiß und Gaben, aber sie benützen diese nicht zum Erwerb der wahren Weisheit¹⁾.

Hochmut, Übermut, Gewalttat.

S. 16⁵Die Hoffärtigen sind Gott ein Greuel, sie bleiben gewiß nicht ungestraft.

S. 16¹⁸Stolz geht dem Unglück voran, Hochmut kommt vor dem Fall.

S. 15,25.

Das Haus der Stolzen reizt Gott ein, die Grenzsteine der Witwe stellt er fest.

S. 16,29.

Der Gewalttätige verführt den andern und lockt ihn auf den schlechten Weg.

JS. 10⁷Verhaßt bei Gott und Menschen ist Hochmut,
beiden gilt Gewalttat als Frevel.

⁸Die Herrschaft geht von Volk zu Volk
wegen des gewalttätigen Übermuts.

⁹Was überhebt sich Staub und Asche,
da doch der Leib bei Lebzeiten verfällt?

¹⁰Plötzlich spottet die Krankheit des Arztes,
heute König, morgen tot!

¹²Hochmut beginnt mit Selbstvertrauen
und mit Abfall von Gott, dem Schöpfer.

¹⁴Der Hochmütigen Thron stößt Gott um,
setzt Demütige für sie ein.

¹⁸Übermut steht den Sterblichen nicht zu
noch Jornesglut den Weibgeborenen²⁾.

Jähzorn, Großtun, Lüge.

S. 29²²Ein Jähzorniger erregt Streit, ein Leidenschaftlicher schafft viel Sünde.

S. 26²¹Wie Kohlen die Glut, Holz das Feuer, so schürt der Zänkische den Streit.

JS. 22²⁴Vor dem Feuer sind Rauch und Qualm,
vor dem Blutvergießen Streiten und Schimpfen.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 13,1 14,6. 7 17,16 18,2. 6. 7. 13 19,10. 29 21,24 22,10 24,7. 8 26,6 – 9. 11 29,9 JS. 3,25. 28 20,19f. 21,14. 16. 18 27,11. 13 35,18.
²⁾ V. 6. 11. 13. 15 – 17 weggelassen.

JS. 9,18.

Der Schreier ist überall gefürchtet, den Großsprecher kann niemand leiden.

S. 25¹⁴ Wolken und Wind, und doch kein Regen:
so wenn einer viel verspricht und nicht gibt.

JS. 20²⁴ Übler Makel am Menschen ist die Lüge,
der Unerzogene hat sie immer im Mund.

²⁵ Besser noch ein Dieb als ein Lügner,
beide kommen ins Verderben.

²⁶ Das 'Los' des Lügners ist Schande,
er ist für immer gezeichnet.

Verleumdung, Heimtücke, Falschheit.

S. 18⁸ Verleumderworte sind Leckerbissen, die Menschen verschlingen sie gierig.

S. 25²³ Der Nordwind bringt Regen, die heimliche Zunge bringt Verdruß.

S. 26²⁰ Ist das Holz alle, geht das Feuer aus,
geht der Verleumder weg, hört der Streit auf.

JS. 21²⁸ Der Verleumder beschmußt sich selbst, niemand mag ihn leiden.

Die dritte Zunge.

JS. 28¹³ Verflucht sei die dritte Zunge,
viele Friedliche hat sie unglücklich gemacht,

¹⁴ hat viele von Haus und Hof gejagt,
hat sie verschleucht von Land zu Land;
feste Städte hat sie zerstört,

Paläste der Fürsten zertrümmert,
¹⁵ trieb wackere Frauen aus dem Haus,
brachte sie um Hab und Gut;

¹⁶ wer auf sie hört, hat keinen Frieden,
kann nicht mehr in Ruhe leben.

¹⁷ Der Schlag der Geißel macht Striemen,
der Schlag der Zunge bricht Knochen.

¹⁸ Viele hat das Schwert erschlagen,
doch nicht so viele wie die Zunge.

¹⁹ Wohl dem, der nicht ihrer Wut verfiel,
nicht mit ihren Stricken gebunden ward.

²⁰ Denn ihr Joch ist eisern,
ihre Stricke sind von Erz.

²¹ Wer durch sie stirbt, ist schlimm daran,
lieber im Hades als in ihrer Gewalt.

²² Über den Frommen vermag sie nichts,
ihr Feuer darf sie nicht versengen.

²³ Die von Gott weichen, fallen in ihre Gewalt,
wie ein Löwe stürzt sie auf sie los¹⁾.

1) JS. 28,13ff. etwas gekürzt.

S. 16⁵⁰ Wer die Augen 'einkneift', 'sucht' Ränke,
verzieht er den Mund, so hat er den Streich getan.

JS. 27, 22 – 24.

²² Wer die Augen einkneift, plant Böses, 'der Kluge' hält sich von ihm fern;
²³ ins Gesicht schmeichelt und lobt er, nachher macht er dich schlecht.
²⁴ Dieses hasse ich, doch nichts wie ihn, und Gott haßt ihn auch.

S. 29⁵ Wer dem andern schmeichelt, legt ein Netz auf seinen Weg.

S. 25¹⁹ 'Böser' Zahn, wankender Fuß 'ist der Falsche am Tag der Not').

Die Antike hatte ein starkes Bewußtsein der Abhängigkeit von höheren Gewalten; deswegen betrachtet sie überall den Hochmut als religiöses Vergehen, als einen Angriff auf die Ehre der Gottheit. Hier konnte die Weisheitsschule mit einem uner schöpflichen Vorrat von Beispielen aus der Mythologie und Geschichte, aus den Kunstdenkmälern und aus dem täglichen Leben erzählen, wie der Blitz der Gottheit die Hochragenden stürzte, Giganten, Könige, stolze Bürger und Völker. Unter die Beispiele mischt sich die pädagogische Mahnung, die daran erinnert, daß jeder Mensch dem Fehler des Hochmuts zugänglich sei; man müsse vorsichtig auf den an sich unschuldigen Anfang (das Selbstvertrauen) achten und die ganze Schwere des Fehlers (Abfall vom Schöpfer) erkennen. „Hoffart ist die Königin der Hölle.“ Frevelt der Hochmut gegen die Gottheit, so zerstört der Übermut, „schlimmer als Feuersbrunst“ (Heraklit), das Zusammenleben der Menschen. Die geistlichen Lehrer setzen in ihrer Weise die Arbeit der Propheten fort; jene haben den Gewalttätigen mit dem nationalen Zusammenbruch gedroht, diese verkündigen den Glauben an das göttliche Gericht über die einzelnen, wie er in der Gegenwart durch die Erfahrung gestützt wird.

Ähnlich wie in den Psalmen handelt es sich hier nicht bloß um den sozialen Gegensatz von Reich und Arm, sondern zugleich um den schärferen Gegensatz der religiösen Gruppe; die Hochmütigen, Übermütigen und Gewalttätigen sind diejenigen, die ihre weltlichen Vorteile ausnützen und die fromme Gemeinde drücken. Die übrigen schlimmen Charaktereigenschaften (Jähzorn, Lüge usw.) sind mehr individueller Natur und gelten für die alltäglichen Verhältnisse. Auch die Sprüche vom Verleumder, Ohrenbläser und Zwischenträger denken zunächst an die gewöhnlichen Erscheinungen, wie sie überall vorkommen. Ungezähltes Unheil hat die böse Zunge, durch gehässiges Ausbreiten, Zwischenträgeri, falsches Zeugnis vor Gericht u. dgl., über ehrenwerte Menschen und Familien gebracht; Dornen und Disteln stechen sehr, die falsche Zunge aber noch viel mehr. Durch die eingehende Charakteristik, durch die Beschreibung des hinterlistigen Mienenspiels sollen die Weisheitsjünger geschult werden, daß sie solche Menschen im Verkehr erkennen und sich vor ihnen in acht nehmen.

Zu einem Teil bekommen nun aber auch diese Sprüche von der falschen Zunge, die an die zahlreichen Klagen der Psalmendichter erinnern, ihre eigenartige Färbung durch die besonderen Verhältnisse in der jerusalemischen Gemeinde. Die Scheidung der Geseßstrengen und Gottesfürchtigen von den übrigen Bewohnern steigerte in den Andersgerichteten die Lust des Hasses und auf dem engen Raum nahmen die Feindseligkeiten einen selten erhitzten Charakter an. Die Bewohnerschaft war in Parteilungen zerklüftet und mit allen möglichen Kriegslisten suchte man die Frommen im persönlichen und geschäftlichen Leben zu schädigen. Das Snfophantentum blühte, rasch war um einen angesehenen frommen Mann ein Netz von Lügen gesponnen; aber immer wieder erfuhr man, daß die böse Zunge über den Frommen nichts vermag. Das Kreuzfeuer der rücksichtslosen, hinterlistigen Verleumdung war

1) streiche mib'äh.

für das Häuflein der Gläubigen und Gerechten eine ausgezeichnete sittliche Schule, es hat freilich auch das feindselige Gefühl gegen die Andersgerichteten immer neu aufgeweckt¹⁾.

b) Im eigenen Haus.

Ehe.

Wohltat der Ehe.

JS. 36²⁹ Ein Weib erwerben, ist der beste Erwerb,
das ist eine Burg, eine starke Säule;
³⁰ohne Hecke ist der Weinberg schutzlos,
ohne Weib ist der Mann rastlos und ruhlos.

S. 19¹⁴ Haus und Habe erbt man vom Vater,
aber ein tüchtiges Weib kommt von Gott.

S. 18²² Wer ein Weib findet, hat etwas Gutes gefunden,
es ist eine Gnade von Gott.

JS. 26,1–4.

¹ Wohl dem der ein gutes Weib hat,	noch einmal so lange lebt er.
² Ein tüchtiges Weib erquickt den Mann,	bringt ihm den Frieden ins Haus
³ Ein gutes Weib, eine gute Gabe,	wer Gott fürchtet, gewinnt sie
⁴ Ob reich oder arm, er ist glücklich,	sieht allezeit froh in die Welt

S. 21⁹ Lieber auf dem Dach wohnen als im Haus mit einem zänkischen Weib.

Die Weisheitslehrer berücksichtigen in ihrem Unterricht und in ihren Sprüchen auch die einzelnen irdischen Verhältnisse. So reden sie von häuslichem und geselligem Leben, von Arbeit und Beruf, Gemeintätigkeit, höfischer Stellung u. dgl. Ihre Worte über Ehe und Familienleben berühren uns wohlthuend. Daß die Weisen im Lehrhaus nicht von Frauenliebe sprachen und daß darum auch in den Sprüchen wenig davon die Rede ist, wird man begreifen. Im wirklichen Leben hat sie trotz der elterlichen Vorrechte bei der Wahl die jüdische Jugend ebenso bewegt wie sonst überall. Die Weisen beschäftigen sich mit dem Ehestand. Die Ehe wird hochgerühmt; das Zusammenleben mit einer tüchtigen, edlen Frau bringt nicht bloß viel äußerlichen Gewinn („fein Weib, fein Haus“), sondern übt zugleich den besten Einfluß auf den Charakter aus. Das edle Weib ist „die Krone“ ihres Mannes. So sagt auch Theognis: „Süßeres gibt es nichts als ein waderes Weib“, und wünscht seinem Kyrnos, daß er diese schöne Erfahrung machen dürfe. Die jüdischen Lehrer betonten, daß ein solcher Gewinn ein Geschenk Gottes sei; also, wer gottesfürchtig ist, dem wird es zu teil.

Goldenes ABC vom Lob des tugendfamen Weibes. S. 31,10–31.

¹⁰ Allbegehrt ist ein braves Weib,	ihr Preis geht weit über Perlen.
¹¹ Bei ihr ist ein Mann geborgen,	viel Freude hat er von ihr.
¹² Charitin ist sie dem Manne,	nie tut sie ihm ein Leids.
¹³ Die Arbeit ist ihre Lust,	für Flachs und Wolle sorgt sie.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 6,12–15 10,10 11,2.9 12,2 13,10 14,17 15,18 16,27–29 17,4.19.20 19,19 21,4.7.8.10 22,5 26,22.28 30,33 JS. 3,26f. 11,31 21,4 27,14f. 28.30.36,25.

- ¹⁴Einem Kauffahrteischiff gleicht sie, so schafft sie mit weitem Blick.
¹⁵Früh bricht sie den Schlaf in der Nacht, bereitet das tägliche Brot.
¹⁶Gern hätt' sie ein Feld, sie kauft es, einen Weinberg vom Eigener sparten.
¹⁷Hat immer das Kleid geschürzt und rüstig regt sie die Arme.
¹⁸Jetzt sieht sie, wie alles vorangeht, ihr Licht brennt bis in die Nacht.
¹⁹Kommt Zeit, so stellt sie den Rocken, die Spindel dreht sie geschickt.
²⁰Läßt keinen Hungrigen leiden, dem Armen kommt sie entgegen.
²¹Mit dem Winter nimmt sie es auf, in Wolle hüllt sie die Ihren.
²²Näht kunstvoll gewirkten Teppich und Kleider aus Byssus und Purpur.
²³Obenan wird ihr Mann gestellt, wird Mitglied im Rat der Gemeinde.
²⁴Phoenitische Händler kommen, ihre Tücher und Gürtel zu kaufen.
²⁵Reich, kraftvoll ist ihre Gestalt, der Zukunft wartet sie ruhig.
²⁶Sie versteht es, liebreich zu reden, weiß freundlich zu unterweisen.
²⁷Tatkräftig bewacht sie ihr Haus und Müßiggang kennt sie nicht.
²⁸Um sie her sind prächtige Söhne, ihr Mann spricht beglückt zu ihr:
²⁹„Viel wackere Frauen gibt es, aber du übertriffst sie alle!“
³⁰Wie schwinden Anmut und Schönheit, ein frommes Weib ist das beste.
³¹Zollt ihr, was ihr gebührt, ihr Leben ist ihr Lob!

Dieses „Lob der tugendsamen Hausfrau“ ist eines der berühmtesten Stücke der Spruchliteratur. Durch die alphabetische Anlage des Gedichtes sind die einzelnen Züge in bunter Folge gereiht, aber das macht die Wirkung nur noch lebendiger. Wir erhalten ein kleines Kulturgemälde, das Portrait einer städtischen Patriziersfrau; die garten und die kräftigen Töne sind glücklich gemischt. Die herzliche Beziehung zum Mann bildet das A und das O. Mit Liebe wird uns sodann die Frau in ihrer Arbeit vorgestellt; wir merken, daß eine treffliche israelitische Hausfrau ein recht ansehnliches Teil zu verwalten hatte. Das innere Hauswesen ist ihr ganz unterstellt, sogar den Ankauf neuer Grundstücke besorgt sie; als selbständige, unentbehrliche Gehilfin steht sie neben dem gelehrten, im öffentlichen Leben wirkenden Gemahl. Gründlichkeit und Umsicht kennzeichnen die Art ihres Schaffens; auch die alltägliche Arbeit des Brotbereitens ist ihr nicht zu gering; sie versteht, zu spinnen und zu weben und die Kleider der Hausgenossen zu fertigen; ihre künstlerische Hand schmückt das Haus und bringt ihr reichen Gewinn. Die Freude am Wachsen des Wohlstands steigert ihren Eifer und es ist ihrem Herzen Bedürfnis, vom erworbenen Besitz dem Dürftigen auszuteilen. Die Kraft ihres Wesens liegt im Innern des Hauses; sie arbeitet aber nicht bloß für die leiblichen Bedürfnisse, sondern durchwaltet das Haus mit ihrem Einfluß und Vorbild, hält gute Ordnung und versteht, lieblich zu reden, freundlich zu loben, ernst zu mahnen.

Und drinnen waltet

die züchtige Hausfrau,	die Mutter der Kinder
und herrschet weise	im häuslichen Kreise
und lehret die Mädchen	und wehret den Knaben,
und reget ohn' Ende	die fleißigen Hände,
und mehrt den Gewinn	mit ordnendem Sinn,
und füllet mit Schätzen die dustenden Laden	
und dreht um die schnurrende Spindel den Faden,	
und sammelt im reinlich geglätteten Schrein	
die schimmernde Wolle, den schneeyigten Lein	
und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer,	
und ruhet nimmer.	

Das „Lob der tugendsamen Hausfrau“ ist gewiß aus dem Herzen heraus von einem Dichter geschrieben, den eine solche Frau mit einer glücklichen Häuslichkeit umgab; wir mögen denken, daß das Lied einen bestimmten, festlichen Anlaß hatte und

von dem beglückten Manne zur Freude der Frau gedichtet wurde. Ganz lebendig weiß der Dichter die liebe Herrin und ihre Umgebung zu malen; die aufrechte Gestalt, das nächtlich brennende Licht, die schönen Teppiche, die prüfenden Händler, die sorglich gefüllten Truhen, die prächtigen Söhne geben eine Fülle stimmungsvoller Züge. Besonders tief berührt uns, daß der Mann das Wachsen in der eigenen öffentlichen Ehrenstellung der trefflichen Gehilfin dankt (V. 23). So ist es ein persönliches Lied, mit dem Höhepunkt in V. 29, wo der Dichter sich mit der Anrede unmittelbar an das geliebte Weib wendet. Indem sich das Persönliche mit dem Allgemeinen verbindet, trägt das Lied den Zauber der Gelegenheitsdichtung und hat doch zugleich zeitlosen Wert. Die Schilderung bleibt überall auf dem Boden der realen Wirklichkeit, und vielleicht eben dadurch erhebt vor unsren Augen eine ideale Figur.

Richtige Wahl und Gemeinschaft.

- JS. 26¹³ Ein anmutiges Weib ergötzt den Mann,
ein kluges bringt ihm viel Gewinn.
¹⁴ Ein schweigames Weib ist eine Gabe Gottes,
sie verdient einen hohen Preis.
¹⁵ Ein sittsames Weib ist die höchste Anmut,
ihr Wert geht über allen Preis.
¹⁶ Wie die Sonne leuchtet am Himmelszelt,
so ein schönes Weib 'im eignen Heim'.

- JS. 36²⁷ Schönheit des Weibes beglückt den Mann,
sie übertrifft alle Schönheit der Welt;
²⁸ ist sie dazu noch gütig,
so ist ihr Mann kein Mensch mehr.

JS. 25, 21, 22.

Laß dich nicht verlocken durch Schönheit, laß dich nicht fangen durch Reichtum!
'Harte Sklaverei' und Schande ist's, wenn die Frau den Mann unterhält.

S. 11²² Goldner Ring im Rüssel des Schweins: ein schönes Weib ohne Bildung.

- JS. 9¹ Sei nicht eifersüchtig gegen dein vertrautes Weib,
damit sie nicht auf böse Gedanken gegen dich komme.
² Gib dich nicht völlig deinem Weibe hin,
damit nicht sie die Gewalt bekommt.

JS. 7, 26.

Haßt du ein Weib, so behalte es lieb, der Zurückgesetzten aber traue nicht.

Die geistigen Lehrer suchten die jungen Männer in dieser wichtigen Lebensfrage anzuleiten. Wenn auch die Eltern in erster Linie die Wahl trafen, haben doch die jungen Männer gewiß einige Selbstbestimmung gehabt, vollends in der späteren Zeit des jüdischen Gemeindelebens. Da frühe Heirat Sitte war, erschien es den geistlichen Lehrern um so dringlicher, ihren verinnerlichenden Einfluß geltend zu machen. Auf den Reichtum legen sie keinen Wert. Ästhetische Vorzüge werden im Judentum nicht gering geachtet; die idealen Gestalten der Erzählung, wie Judit, Esther, denkt man sich immer als schöne Frauen. Der Sirazide nennt das schöne Weib im eigenen Heim eine strahlende Sonne, „schönes Angesicht auf aufrechter Gestalt“ vergleicht er „mit der Lampe, die scheint auf dem heiligen Leuchter“ (26, 16–18). Aber Schönheit ist nicht das erste und kein bleibendes Gut, ohne Bildung und feinen Takt hat sie keinen Wert. Es gibt höhere Güte, Klugheit, Sittsamkeit, Güte, Frömmigkeit; alle Heldinnen

der frommen Erzählungen sind durch diesen Schmutz ausgezeichnet. Für ein Weib, das solche innere Vorzüge hat, soll man den höchsten Preis nicht scheuen; das Bild des Preises ist gewählt, weil der junge Mann eine Kauffumme für die Braut zu erstatten hatte.

Die Aussprüche über das Verhalten zur Frau zeigen, wie die Weisen ihren Einfluß auch auf die erwachsene Generation behaupteten. Die reiche Erfahrung, die ihnen zu Gebot stand, befähigte sie zu tiefgründenden Ratschlägen. Eigentümliche Schwierigkeiten erwachsen aus der polygamischen Sitte, die von den vermöglicheren Juden geteilt wurde, meist in der Form, daß man des Haushalts oder der Nachkommenschaft wegen eine zweite Frau hinzunahm. Die erste, früher geheiratete Frau wurde dann leicht die „Zurückgesetzte“, wie sie im offiziellen Gesetz geradezu die „Gehaftete“ heißt. Die Weisen bekämpften die polygamische Sitte nicht direkt; einerseits mahnen sie, dem gewählten (ersten) Weib unter allen Umständen die Liebe zu bewahren, andererseits tragen sie den tatsächlichen Verhältnissen in höchst realer Weise Rechnung. Die eigentümliche Kompromisnatur der Weisen zeigt sich in diesem Falle wieder deutlich; sie waren nicht im Stande, einen Neubruch zu pflügen.

Das antike Recht ist auf den Mann zugeschnitten und auch die Weisen machen keine Ausnahme davon. Der Mann ist die Autorität und hat das Recht der Scheidung. Er soll sein Recht im gegebenen Fall gebrauchen, wengleich Mann und Frau auf engste zusammengehören (JS. 25, 26):

Wenn dein Weib dir nicht folgen will, so schneide sie ab von deinem Fleisch.

Auf die Einzelstragen gehen die Weisheitslehrer natürlich nicht ein. Die herbe Beurteilung des Weibes tritt auch sonst zuweilen hervor; die Annahme, daß die Sünde durch ein Weib in die Welt gekommen ist (JS. 25, 24), beherrscht die Stimmung und die Klagen über unangenehme häusliche Verhältnisse kommen in den Sprüchen nicht selten zu drastischem Ausdruck. Vielleicht brachte auch der Beruf der Weisheitslehrer manche besondere häusliche Schwierigkeit mit sich. Um so leuchtender heben sich in dieser alten Zeit die Sprüche und Lieder zum Preis der Ehe und zum Lob der edlen Frau hervor¹⁾.

Warnung vor Untreue.

JS. 9, 8. 9.

°Blick nicht auf eine anmutige Frau, eine Schönheit, die dir nicht gehört; viele sind dadurch zu Fall gekommen, in heißer Leidenschaft entbrannt.

°Tafel nicht mit der Frau des andern, liege nicht mit ihr beim Wein, daß du nicht ihr dein Herz gibst und dein Leben verlierst.

S. 27°Heiß ist der Zorn, kochend die Wut, aber wer besteht vor der Eifersucht!

Ihre hohe Achtung vor der Ehe beweisen die geistlichen Lehrer auch darin, daß sie mit allem Nachdruck zur ehelichen Treue mahnen. Die Eheschließung war auch in Israel und im Judentum eine heilige Sache, die mit irgend einer religiösen Verpflichtung verbunden war. Wir wissen nichts Näheres darüber, aber in S. 2, 17 Mal. 2, 14 Ez. 16, 8 ff. wird die Eheschließung eine heilig, ein (göttlicher) Bund genannt und so müssen wir annehmen, daß die beiden Eheleute sich gegenseitig mit göttlichem Eid verpflichteten. Schon beim Kapitel der Charakterbildung hörten wir, wie ernst die weisen Lehrer den sittlichen Kampf nahmen. Die Versuchung war groß; die Weisen warnen vor dem Eingriff in die fremde Ehe und noch häufiger und dringlicher vor den Listen der ehebrecherischen Frau und der Dirnen. Sie beschreiben die Gefahr und stellen die Folgen dar. Alle Register der Mahnung werden gezogen: das reale Bedenken, daß Ausschweifung Gesundheit und Vermögen ruiniert, die Furcht vor der

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 11, 16 12, 4 19, 13 21, 19 25, 24 27, 15 f. JS. 7, 19 25, 13 – 20. 23. 25 26, 6 – 12 36, 26.

Eifersucht des beleidigten Mannes, der sich durch keine Geldbuße beschwichtigen läßt, vor der bürgerlichen Strafe der öffentlichen Schaufführung, vor dem Gericht des allwissenden Gottes. Schmerzlich müßte der Schuldige bereuen, daß er die Mahnung des treuen Lehrers nicht beachtet hat. Hier tritt die mutige und notwendige Arbeit der weisen Erzieher ins helle Licht. Sie haben ihre Kraft eingesetzt, um die sittlichen Schäden des Volkslebens zu bekämpfen, und indem sie die jungen Männer mahnen, sich des eigenen Herdes zu freuen, haben sie ihrem Volk das heilige Gut des Familienlebens wert gemacht¹⁾.

Eltern und Kinder.

Kinderglück.

S. 17⁶Der Alten Schmuß sind ihre Enkel, der Kinder Stolz sind ihre Eltern.

Segen und Pflicht strenger Erziehung.

JS. 16²Lieber gute Kinder als viele Kinder,
lieber kinderlos sterben als böse Nachkommen.

S. 22⁶Früh gewöhne den Knaben, so übt er's im Alter.

S. 20¹¹Schon der Knabe zeigt an seinem Tun, ob er lauter ist oder 'böse'²⁾.

S. 13²⁴Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn,
wer ihn liebt, läßt ihn die Zucht spüren.

JS. 30¹Wer seinen Sohn liebt, hält ihn streng,
so erlebt er Freude an ihm;
³wer ihn erzieht, macht den Feind neidisch
und kann vor den Freunden sich rühmen.
⁴Stirbt der Vater, so stirbt er fast nicht,
er hinterläßt einen, der ihm gleich ist.
⁵Im Leben sieht er nur Freude,
beim Abscheiden ist er getröstet,
⁶er hinterläßt einen, der ihn rächt,
der der Freunde Güte vergilt.

⁷Den Sohn verzärtelt, wer mitleidig ist,
wem bei jedem Schrei das Herz bricht.

⁸Ein ungezähmtes Pferd wird störrisch,
ein unerzogener Sohn schlägt hinaus.

⁹'Herze' den Sohn und er bringt dir Angst,
spiele mit ihm und er macht dir Not.

¹¹Laß ihm nicht Freiheit in der Jugend,
sieh ihm seine Fehler nicht nach,

¹²beuge seinen Nacken, solange er jung ist,
schlag ihm den Rücken, solange er klein ist,

¹³halte deinen Sohn in strengem Joch,
damit er nicht im Unverstand dir trotz³⁾.

S. 22¹⁵Torheit steckt dem Knaben im Herzen, die Rute der Zucht treibt sie aus.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen S. 2,16–19 5,1–23 6,20–35 22,14 30,20 JS. 6,2–4 9,3–7 19,2f. 23,16–27. ²⁾ I. räschä' statt jäschar. ³⁾ D. 2 10 weggelassen.

S. 29, 21.

Wer in der Jugend verwöhnt wird, kommt herunter und endigt im Elend.

JS. 7²³ Hast du Söhne, so erziehe sie,
verheirate sie in jungen Jahren;

²⁴ Hast du Töchter, so hüte sie,
sei ihnen ein strenger Vater.

²⁵ Mit der Tochter geht die Sorge aus dem Haus,
gib sie aber einem wackeren Mann.

Segen frommer Eltern.

S. 20⁷ Der Gerechte geht seinen frommen Weg, Heil seinen Kindern nach ihm!

S. 13²² Der Guten Besitz vererbt sich auf Kindesfinder,
der Bösen Habe kommt an die Frommen.

JS. 41, 7.

Den gottlosen Vater verwünscht der Sohn, denn feinetwegen gilt er nichts.

Der Besitz von Kindern, besonders von Söhnen, wird hoch angeschlagen. Aber nur gute Kinder sind ein wirklicher Besitz; wie Luther sagte: „ich wollte lieber einen toten denn einen ungezogenen Sohn haben“, so denken die Weisen auch. Es entspricht der allgemeinen Anschauung der Weisheitsschule, daß die Weisen sagen, man habe es in der Hand, wie die Kinder sich entwickeln. Es gehört dazu eine strenge Zucht. Das antike Gesetz gibt dem Vater unbedingte Vollmacht über die Familie und auch die spätere Gemeindegerechtigbarkeit beläßt der väterlichen Gewalt noch namhaften Raum. Die Weisen übertragen diese Anschauung auf das innerliche Leben; die häusliche strenge Erziehung ist das innerliche Seitenstück zu der öffentlichen Rechtsgewalt. Die geistlichen Lehrer haben die Überzeugung, daß ein rechter Charakter überhaupt nur durch harte Zucht entstehe; Zucht Gottes, der Eltern, der Lehrer, Selbstzucht wirken zusammen. Die strenge Erziehung muß frühzeitig beginnen; man soll schon das Kind studieren und die Fruchtansätze seines Charakters beobachten, und man soll den werdenden Charakter lenken und biegen, denn „jung gewohnt, alt getan!“ Aber auch den erwachsenen Kindern gegenüber behält der Vater Rechte und Pflichten, vollends da er bei der Heirat der Kinder das erste Wort spricht. Er möge dem Sohn die Selbständigkeit nicht zu lange vorenthalten und für das Glück der Töchter treulich sorgen; die Pflicht des Vaters, der Tochter eine schöne eigene Heimat zu schaffen, war um so mehr Ehrensache, weil die jungen Mädchen keine freie Entscheidung hatten.

So bringt das hohe Glück des Besitzes zugleich eine große Verantwortung. Wieder reden die Weisen, wie so gerne, in strikten Gegensätzen, um die letzten Folgen aufzudecken: wer seinen Sohn schont, „hast“ ihn; wer ihn züchtigt, „rettet sein Leben von der Unterwelt“ (S. 23, 13f.); das ist die aufwendende Sprache der Predigt, eine Nachwirkung der prophetischen Art auf die Weisheitsschule. Strenge Zucht ist wahre Liebe; sie bewahrt den Sohn vor viel schmerzlicherer Not im Leben. Das Gefühl der elterlichen Verantwortung wird gestärkt durch den Gedanken an den Lohn, die Herzensfreude und den Gewinn, den wohlgezogene Kinder bringen; auch birgt sich in diesem Pflichtgefühl der Erziehung ein schönes Stück Gemein Sinn; der einzelne Bürger kann dem Gemeinwohl keinen besseren Dienst leisten als durch ein treffliches Hauswesen, in dem die gute Sitte vom Vater auf den Sohn übergeht. Die Kinder selbst aber haben den größten Gewinn von der strengen Erziehung, wie überhaupt fromme Eltern zum Kostlichsten gehören, was der Mensch sein eigen nennen kann. Die geheimen Gesetze der sittlichen Ordnung und der göttlichen Vergeltung haben hier eine ganz besondere

Kraft; die äußeren und inneren Güter, Wohlstand, vornehme Gesinnung, guter Name, Freundschaft usw. vererben sich vom väterlichen Haus auf die Nachkommen, und das gute Haus wächst durch den Besitz der unwürdigen Familien, der nach der heiligen Ordnung ihm zufällt¹⁾.

Gesinde.

JS. 7²⁰ Den braven Sklaven mißhandle nicht,
noch den Tagelöhner, der sich müht für dich.
²¹ Den klugen Knecht schätze wie dich selbst,
weigere ihm die Freilassung nicht.

S. 29¹⁹ Mit Worten wird ein Knecht nicht zurechtgebracht,
er versteht sie wohl, aber fügt sich nicht.

S. 27¹⁸ Wer den Feigenbaum pflegt, genießt die Frucht,
wer seines Herrn wartet, wird geschätzt.

Viehstand.

S. 12,10.

Ein rechter Mann fühlt mit seinem Vieh, der Schlechte kennt kein Mitleid²⁾.

Zum wohlhabenden städtischen Haushalt gehörte die Dienerschaft. Da waren die freien Tagelöhner, die bei der Bestellung der Güter halfen; ihnen soll man vor allem den Lohn zur rechten Zeit nicht vorenthalten. Die Knechte und Mägde ferner, die der reichere Bürger besaß, waren entweder gekaufte Sklaven oder arme Volksgenossen, die meist dem reichen Bürger verschuldet waren und sich ihm verkauft hatten. Die Weisen bemühen sich, daß auch das Verhalten zum Gesinde vom richtigen Geist geleitet werde. Der Hausherr hat wie den Kindern, so auch dem Gesinde gegenüber volle Autorität, auch das Recht der körperlichen Züchtigung, und im Interesse der Ordnung ist Strenge am Platze. Der Knecht soll zu fleißiger Arbeit angehalten werden, denn Müßiggang lehrt viel Bosheit, und dem schlechten Sklaven gebührt ein hartes Joch; ebenso soll man aber den wackeren Knecht in Ehren halten. In der praktisch-realen Art der Weisheitsschule rät der Sirazide, man möge, namentlich wenn man nur einen Sklaven habe, diesen wie einen Bruder halten, denn wenn er wegen schlechter Behandlung davonlaufe, so sei der Schaden groß (30,33–40). Entlaufene Sklaven waren nicht so leicht wieder zu bekommen und eine gesetzliche Handhabe zur Auslieferung fehlte. Natürlich war in der Behandlung des Gesindes ein Unterschied zwischen fremden Sklaven und einheimischen (Schuld-)Knechten; letztere wohnten wohl nicht immer im Hause, waren aber gegen Nahrung und Kleidung bezw. gegen Erlassung der Schuld zum täglichen Dienst verpflichtet (vgl. „das Recht“ des Knechtes Hi. 31,13). Das Deuteronomium verlangte die Freilassung des einheimischen Knechtes nach sechs Jahren, wie ja auch sonst im Altertum die Freilassung ständige Sitte war. Die Mahnung des Siraziden zeigt aber, daß die Gesetzesvorschrift dem guten Willen überlassen blieb³⁾; das Familienrecht stand in einer gewissen Unabhängigkeit vom öffentlichen Recht. Im allgemeinen scheinen die Gesindeverhältnisse im jüdischen Gemeinwesen unter dem erziehenden Einfluß der deuteronomischen Ethik in gutem Stand gewesen zu sein. Die Sklavenfrage selbst anzurühren, lag durchaus nicht in der Art und dem Auftrag der Männer der Weisheitsschule; es ist ihnen eine gegebene Ordnung. Daß ein tüchtiger Sklave ein geschätztes Glied des Hauses wird und unter Umständen in die Rechte des lieberlichen Sohnes tritt (S. 17,2), sehen sie gerne; umgekehrt widerstrebt es ihrem aristokratischen Sinn, daß Sklaven in Günstlingsstellung kamen, wie es an den Fürstenhöfen des Orients nicht selten der Fall war (S. 19,10 30,22 Koh. 10,7).

¹⁾ Vgl. noch S. 19,18 29,15. 17 JS. 16,1 f. 41,5–10 42,9–14.
JS. 7,22.

²⁾ Vgl. Jer. 34,8 ff.

³⁾ Vgl.

Wert der eigenen Häuslichkeit.

- JS. 29²¹ Zum Leben genügt Wasser und Brot,
 schützende Kleidung und Wohnung.
 22 Besser ärmlich leben unterm eignen Gebält,
 als köstliche Lederbissen im fremden Haus.
 24 Wanderleben ist ein schlimmes Leben,
 darfst als Gast den Mund nicht aufstun,
 25 bist ein Fremdling, 'bekommst es zu hören',
 mußt dir wehtun lassen:
 26 komm, Fremdling, rüste den Tisch,
 gib vom Deinen, wenn du etwas hast.
 27 Mach Platz, Fremdling, dem Besseren,
 mein Bruder ist da, ich brauche den Raum.
 28 Ein gebildeter Mann erträgt das nicht,
 Schmähung der 'Fremde', Schelten des Gläubigers.

S. 27⁸ Wie ein Vogel, vom Nest vertrieben.
 ist ein Mann, vertrieben von Haus und Herd.

Nicht vorzeitig ins Altenteil gehen.

- JS. 30²⁸ Dem Sohn, Weib, Bruder oder Freund
 gib bei Lebzeiten nicht Gewalt über dich.
 Gib deine Habe keinem andern,
 sonst mußt du 'hinterdrein' drum bitten.
 29 Solange du Leben und Atem hast,
 laß deinen Platz keinem andern.
 30 Besser deine Söhne bitten dich,
 als daß du an deinen Söhnen hängst.
 31 Behalte in allem die Oberhand,
 laß deine Ehre dir nicht kürzen;
 32 wenn deine Zeit vollendet ist,
 am Tage deines Todes übergib das Erbe.

Die gemeinnützige, praktische Arbeit der Weisheitslehrer war in solchen individuellen Lebensfragen gewiß von hoher Bedeutung. Sie wollen, daß jedem rechten Mann soziale und persönliche Selbständigkeit Bedürfnis sei. Keine Abhängigkeit durch Schulden oder durch einseitige Gastfreundschaft! Durch ihre Wanderjahre hatten die Gelehrten Erfahrung, vielleicht war mancher von ihnen durch das Wanderleben nicht dazu gekommen, sich einen ständigen und befriedigenden Wirkungskreis zu schaffen. Auch scheint zur Zeit des Siraziden üblich gewesen zu sein, daß manche Leute, statt eine eigene Häuslichkeit zu gründen, sich lieber bei anderen einquartierten; sie wurden gegen Bezahlung als Gäste aufgenommen. Aber wenn es an Raum fehlte, mußten sie weichen; überhaupt wird der Gast zuletzt unwert, und ein unwerter Gast ist nicht besser daran als ein flüchtiger Mann. Dagegen „eigner Herd Goldes wert“. Die die soziale verlangt der Weise auch die persönliche Selbständigkeit. Die eigene Entscheidung behalten, solange man lebt, im eigenen Haus der Herr bleiben bis zuletzt! So sehr man der jungen Generation die Freiheit gönnen möge (vgl. S. 195), so beruhen eben doch der Friede und die gesunde Entwicklung auf dem Bestand der naturgemäßen Ordnungen. JS. 30, 32 macht wahrscheinlich, daß Testamente nicht üblich waren.

Schätzung des Reichtums.

Geld regiert die Welt.

S. 10,15.

Dem Reichen ist sein Besitz eine Burg, den Armen macht die Armut verzagt.

S. 19⁴Reichtum macht der Freunde viel, Armut treibt den einzigen weg.

S. 19⁶Viele umschmeicheln den großen Herrn, wer gerne gibt, ist vielgeliebt.

S. 18²³Der Arme redet unterwürfig, der Reiche antwortet herrlich.

JS. 13²¹Kommt der Reiche in Not, hat er Helfer viel,
den Armen stößt man vollends zu Boden.

²²Hat der Reiche das Wort, so findet er Beifall,
redet er unfein, man nennt es schön.

Redet der Arme, so zischt man ihn aus,
auch sein kluges Wort findet keine Statt.

²⁵Dem Reichen hört man schweigend zu,
erhebt sein 'Wort' in die Wolken;
beim Armen sagt man: wer ist doch das?
mißlingt's ihm, wird er heruntergerissen.

JS. 34¹Die Hut des 'Reichtums' zehrt am Leben,
die Sorge um ihn benimmt die Ruhe;

²aber Nahrungsorge läßt auch nicht ruhen,
mehr als schwere Krankheit verscheucht sie den Schlaf.

³Der Reiche plagt sich und 'sammelt' Vermögen,
wenn er ausruht, kann er sich gütlich tun;

⁴der Arme plagt sich, verbraucht seine Kraft,
und ruht er aus, hat er nichts zu essen.

Über den Reichtum reden die Weisen viel, weil sie sich die Aufgabe gestellt hatten, das praktische Leben anzufassen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren in der späteren Zeit des Judentums nicht mehr so einfach wie in früheren Jahrhunderten; dadurch, daß ein namhafter Teil des Volkes sich vom Ackerbau und Handwerk weg dem Handel und kaufmännischen Wesen zuwandte, kamen Unternehmungslust, Erwerb und Geld unter das Volk, und auf die Jugend mußten diese neuen Möglichkeiten, zu raschem Reichtum zu gelangen, überhaupt durch den Handel, durch kaufmännisches Spekulieren und Reisen ein bewegteres Leben zu haben, großen Eindruck machen. Hier hatten die geistlichen Lehrer eine wichtige Erzieherpflicht und darum kommen sie immer wieder auf die Schätzung des Geldes und des Geldumtriebs zu sprechen. Da sie sich nicht eigentlich über das Leben, sondern in das Leben hineinsetzen, hören wir in diesem Kapitel besonders reale Aussprüche von ihnen. Sie erkennen völlig an, daß der Reichtum viel hilft; wer hat, dem wird gegeben, er bekommt zum Reichtum noch Achtung, Freundschaft, Ehren hinzu. Ein reicher Mann steht im Leben, in der Gesellschaft und Öffentlichkeit ganz anders da als ein Armer, mag der Reiche im übrigen sein, wie er will. Der Reichtum bringt zwar auch Unruhe, aber der Arme hat unvergleichlich mehr zu sorgen und zu leiden.

Es wäre von den Weisen als Erziehern der Jugend töricht gewesen, wenn sie den Tatbestand ignoriert hätten. Nüchtern tragen sie ihm Rechnung, nicht in der schmerzlichen Stimmung des „nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles!“ Aber sie suchen ihre Schüler über den Reichtum aufzuklären und sie zu Herren des Besitzes, die innerlich davon unabhängig sind, zu machen. In anbetracht der wirklichen Ver-

hältniſſe mögen die jungen Leute den Reichtum für ein Gut halten. Sie ſollen daher für den ererbten Beſitz dankbar ſein, die übernommenen Güter gewiſſenhaft wahren, durch fleißige Arbeit auf Mehrung bedacht ſein. Die Wertschätzung des Reichtums bei den Weiſen ſpricht ſich auch darin aus, daß ſie ihn als Lohn der Weiſheit und Frömmigkeit, als Geſchenk Gottes an die Gottesfürchtigen betrachten. Sie erzählen in ihrem Unterricht, wie die frommen Männer, ein Abraham, Joſeph, Hiob mit irdiſchen Schätzen überhäuft wurden und wie nicht ſelten der Beſitz von den unwerten Händen durch Gottes Geſetz an die würdigen überging. So wird von den Weiſen das Geld ſelbſt nirgends wie im Neuen Teſtament als etwas an ſich Böſes charakteriſiert, ſie reden nicht vom „ungerechten Mammon“; ſie wollen ihm nur die richtige Stelle in der Lebensanſchauung geben. Reichtum möge nicht das Ziel ſein, für das der junge Mann ſein Leben einrichtet, ſondern die glückliche Begleiterſcheinung, die nach Gottes Willen ſich zu dem frommen und weiſen Leben geſellt¹⁾.

Vergänglichkeit des Beſitzes.

S. 23, 4. 5.

⁴Mühe dich nicht um Reichtum! Ein Augenblick — ſo iſt er verſchwunden,
⁵er hat plötzlich Flügel bekommen, wie ein Adler, der in die Luft fliegt²⁾.

JS. 11¹⁸Mancher will reich werden, ſpart und geizt,
aber zulezt iſt alles umſonſt³⁾.

¹⁹Er ſagt: nun hab ich endlich Ruh,
habe genug, um mirs wohl zu machen:
und plötzlich wendet ſich der Tag,
er ſtirbt und muß es andern laſſen.

Höhere Güter.

S. 15¹⁶Lieber wenig in Gottesfurcht als viel Vermögen und Unruhe.
¹⁷Lieber ein Gericht Gemüſe in Eintracht als ein Maſtochs und Hader.

S. 22, 1.

Guter Ruf iſt beſſer als viele Schätze, Beliebtheit mehr wert als Silber und Gold.

S. 20, 15.

Mag man Gold und viel Perlen haben, der ſchönſte Schmuck iſt die Gabe der Rede.

JS. 11¹Ein Armer kommt durch Weiſheit herauf,
unter den Vornehmen erhält er den Platz³⁾.

Gefahr des Reichtums.

JS. 34⁵Wer reich werden will, kommt in Verſuchung,
wer Geld liebt, fällt in Sünde.

⁶Viele werden vom Reichtum beſtrickt,
durch Eitelkeit zu Fall gebracht⁴⁾.

⁸Heil dem der darin feſt bleibt,
der ſich vom Mammon nicht zwingen läßt.

⁹Wo ſo einer iſt, den preiſen wir,
er gehört zu den Beſten im Volk;

¹⁾ Dgl. noch S. 13, 8. 22. 25 15, 6 18, 11 19, 7 22, 7 JS. 10, 31 11, 17.
noch S. 11, 28. ²⁾ Dgl. noch S. 16, 16 17, 1 28, 11 JS. 10, 23. 30.

³⁾ Dgl.
⁴⁾ D. 7

weggelaſſen.

- ¹⁰wenn einer darin versucht war und standhielt,
soll man seinen Namen rühmen;
wenn er fallen konnte und nicht fiel,
einem Schaden konnte und nicht wollte:
¹¹sein Glück wird um so 'sicherer' sein
und die Gemeinde preist seine Tugend.

JS. 20²¹Manchen bewahrt die Armut vor Sünde,
wer bleibt fromm, der auf Reichtum baut?

Mittelmaß. S. 30, 7–9.

⁷Zweierlei bitt ich von dir, gewähr mirs, solange ich lebe:
⁸Armut und Reichtum gib mir nicht, schenk mir ein bescheiden Teil,
⁹daß ich nicht satt werde und freple und Gott meinen Herrn verleugne,
in der Not nach Fremdem greife, den Namen meines Gottes beschimpfe!

Damit die aufstrebende Jugend den Reichtum nicht als Ziel setze, suchen die weisen Lehrer ihren Blick höher und tiefer zu richten. Sie klären darüber auf, daß der Reichtum das vergänglichste von allen Gütern ist. Gerade im kaufmännischen Betrieb und Handelswesen trifft dies zu; plögllich, man weiß oft nicht, wie es geschah, fliegt der Reichtum davon. Oder macht der Tod, wenn man eben von der Mühe zum Genuß übergehen will, allem ein Ende. Was der Sirazide sagt (11, 18f.), drückt Jesus als Volkserzieher in der ähnlich gestimmten Gleichniserzählung aus (Luk. 12, 16–21); er nennt den im Irdischen befangenen Reichen in der Sprache der Weisheitsschule einen „Toren“, nicht bloß weil er eine falsche Rechnung machte, sondern weil er die falsche Lebensrichtung gegangen war.

Irrtümliches oder minderwertiges Streben wird immer am besten durch die Hinführung zum richtigen Streben überwunden. So sagen die weisen Lehrer, daß es höhere Güter gebe als den flüchtigen Reichtum. Das Glück wohnt nicht bloß im Geld und im reichen Haus; es lehrt erfahrungsgemäß im einfachen Raum noch lieber ein. Was einen zu einem wirklichen Menschen macht, ist nicht das Geld, sondern Freundlichkeit und Weisheit. Die Lehrer ergehen sich nicht bloß in Worten; durch ihr eigenes Vorbild traten sie für ihre Mahnung ein, denn sie selbst lehnten es ab, aus ihrer Weisheit einen Erwerb zu machen.

Der Reichtum ist aber nicht bloß vergänglich und niedriger als viele andere Güter, es liegen in ihm auch Gefahren für den werdenden Charakter. Gefährlich ist einmal das Streben nach Reichtum; denn „um Geldes willen haben schon viele gesündigt, wer reich werden will, wird unbarmherzig“ (JS. 27, 1). Gefährlich ist aber auch der Besitz des Reichtums. Er macht dem Menschen Unruhe und raubt ihm daher oft Kraft und Lust zu edleren Bestrebungen; er schädigt den sittlichen Charakter, denn er nährt die Selbstsucht, und er kann ein Hindernis für die Frömmigkeit werden, denn unwillkürlich unterbindet er das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, das Gottvertrauen nimmt ab und das hochmütige Selbstvertrauen zieht ein. Der Bedürftige dagegen bleibt immer auf die Fürsorge Gottes und den Zusammenhang mit den Mitmenschen angewiesen. Der rechte Mensch wird also vor allem daran denken, daß der Besitz auf sittliche Weise erworben sein muß und daß der Reichtum nicht eigenes Verdienst, sondern Geschenk Gottes ist; „Glück und Unglück, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen von Gott“ (JS. 11, 14).

Für einen jungen tüchtigen Mann war die Versuchung, reich werden zu wollen, nicht gering und viele waren nicht stark genug, zu widerstehen. Um so mehr Lob verdient der, der sich innerlich vom Mammon unabhängig stellt. Wie herrlich ist's z. B., wenn ein Mann eine lohnende Ehrenstellung, ein einträgliches Geschäft ablehnt, weil der Antrag von verdächtiger Stelle kommt oder nur mit sittlichem Schaden ausgeführt werden kann. Aus JS. 34, 5ff. wird ersichtlich, wie die Weisen das Verantwort-

lichkeitsgefühl und Ehrgefühl ihrer Zuhörer durch den Hinweis auf die Gemeinde anspornten und wie die fromme Gemeinde leise und laut an dem Tun ihrer Glieder Anteil nahm. Was im Leben des einzelnen vorkam, wurde in der Gemeinde besprochen und diente zur Freude oder zur Selbstprüfung, und weil die fromme Gemeinde in der scharfen Kritik der Gegner stand, war es um so wichtiger, daß ihre Mitglieder die Lötung des Geldes tapfer überwandten.

Doch auch die Armut ist nichts Gutes und führt zu nichts Gutem; aus der Not ist manche Sünde entstanden und der Arme ist in der Gefahr, die Gottheit zu schmähcn, die ihn verkürzt oder im Stich läßt. Rechnet man so Nutzen und Schaden des Reichtums in eins, so kommt der Weise auch hier zu der goldenen Mitte und bittet Gott um ein mittleres Maß. Was der fromme Mann hier betet oder was jener griechische Weise an den delphischen Tempel schrieb, ist immer der Sinn der geistlichen Lehrer und der Frommen gewesen.

Wollest mit Freuden
und wollest mit Leiden
mich nicht überschütten!
Doch in der Mitten
liegt holdes Bescheiden.

Ehrlicher Erwerb. Unrecht Gut gedeiht nicht.

S. 28, 20.

Der Ehrliche wird reichsegnet, • wer nach Reichtum jagt, verschuldet sich.

S. 16²Lieber wenig auf rechte Weise als viel durch Unrecht.

S. 28⁶Lieber arm und rechtschaffen als reich und unehrlich.

JS. 40¹²Unrechter Reichtum ist wie der Winterbach,
wie der Sturzbach beim Gewitterregen,
¹⁴in tosendem Fall bricht er Felsen weg,
und plötzlich ist er verschwunden.

S. 20¹⁷Süß schmeckt ungerecht Brot, hinterher hat man Kies im Mund.

JS. 21, 8.

Wer sein Haus baut mit fremdem Gut, sammelt Steine zu seinem Grab.

JS. 5⁸Vertrau nicht auf unrechtes Gut, es hilft dich nichts am bösen Tag.

Weder Reichtum noch Armut sind an sich unrecht, sondern sittlich indifferent; sie können beide aus Sünde stammen und zu Sünde führen, können aber auch beide aus Rechtschaffenheit stammen und den Charakter fördern; vgl. JS. 13, 24:

Gut ist der Reichtum, wenn kein Unrecht dran hängt,
börs ist die Armut, die aus der Sünde kommt.

Also nur keinen sündig erworbenen Reichtum! daß keiner sich erlaube, durch Lüge, Gewalt, Zurückdrängen des Freundes oder dgl. reich werden zu wollen; der unbefleckte Charakter ist mehr wert als aller Reichtum! Von dem gierigen Trachten nach Reichtum soll der edle Mensch sich unter allen Umständen frei machen; man muß einen Unterschied merken zwischen der weisen Art und der Weltart, von der das Hesiod'sche Wort gilt: Geld ist die Seele der elenden sterblichen Menschen.

Zudem hat unrechtes Gut keinen Bestand; die sittliche Weltordnung ist zu fest begründet. Der gewissenlose Reiche mag hoch einherfahren, er verschwindet so plötzlich und so gründlich wie der durch Regen aufgeschwollene Winterbach. Das Bild ist für

jerusalemische Verhältnisse besonders treffend, wo heute im Regenwetter der Kidronbach in tosenden Fällen niederbraust, am andern Morgen keine Spur mehr zu sehen ist. Unrecht Gut kann das Unglück nicht abwehren, man kann sich von der Gerichtsstrafe Gottes nicht durch Geld, sondern nur durch Guttaten loskaufen. Unrecht Gut schadet bloß, es bringt Enttäuschung und zieht das Gericht herbei; Gott straft den Bösen mit frühem Tod¹⁾.

Rechter Gebrauch des Besitzes.

JS. 14⁵ Reichtum und ärmlicher Sinn paßt nicht,
was soll dem Geizigen das Geld!

⁴ Wer an sich kargt, hat für andere gespart,
lachende Erben geben sein Geld aus.

⁵ Wer sich nicht wohltut, tut niemand wohl,
er versteht's nicht, Freude zu machen,

⁶ wer sich nichts gönnt, ist der allerschlimmste,
er ist mit sich selbst am meisten gestraft²⁾.

S. 21¹⁷ Wer Feste liebt, verarmt, vom Trinken und Salben wird man nicht reich.

JS. 19,1.

Ein Trinker kommt nicht voran, wer den Pfennig nicht achtet, verarmt³⁾.

Wohltun und Freigebigkeit.

JS. 29,11 – 13.

¹¹ Einen Schatz leg dir an, wie er Gott gefällt, der nützt dich mehr als Gold,

¹² in deine Beutel schnür Wohltat ein, sie schützen dich vor Not,

¹³ als ein guter Schild, ein starker Speer, so kann kein Feind dir drohn!

S. 21²⁶ Der 'Böse' ist voller Eigsucht, der Fromme gibt, ohne zu geizen.

S. 11²⁴ Mancher gibt mit vollen Händen und bekommt immer mehr,
mancher gibt nicht das Geringste und kommt zurück.

²⁵ Wer gern schenkt, wird reich beschenkt,
wer andre labt, wird selbst gelabt.

S. 10² Unrecht Gut kann nicht retten, Wohltun schützt vorm Verderben.

JS. 3⁵⁰ Wasser löscht Feuer aus, Wohltun deckt Sünde zu.

Geschenke geben.

S. 18¹⁶ Geschenke öffnen Tür und Tor und schaffen Zutritt zu den Großen.

S. 17⁸ Geschenk ist wie ein Talisman, wo man's gibt, hat man Glück damit.

Die richtige Einstellung des Reichtums innerhalb der Lebensgüter und die richtige Erkenntnis von der kleinen Spannweite der menschlichen Kraft bewahren vor falschem Streben nach Reichtum und helfen zur rechten Verwendung des Besitzes. Ausgezeichnet trifft der Sirazide den Geizigen; der gebildete Weise wendet sich mit ironischer Schärfe gegen diesen häßlichen Charakterfehler. Ohne Selbstsucht und Hochmut, aber mit allem Recht auf Freude soll man seinen Besitz genießen. Der Jugend noch näher als das Wort gegen den Geiz liegt die Warnung vor Verschwendung und die Mahnung zur Sparsamkeit. Trinkgelage und übertriebene Schönheitspflege (Salben) kosten viel Geld und fördern den inneren Menschen nicht.

¹⁾ Vgl. noch S. 19,1 21,6 28,25 Jer. 17,11. ²⁾ V. 7–10 weggelassen. ³⁾ Vgl. S. 23,19–21 JS. 18,32f.

Zu seiner wahrhaft freien Entfaltung kommt der Reichtum erst, wenn man ihn als rechter Hausvater eines anvertrauten Gutes im Dienst der andern benützt. Auf diese Weise trägt er zugleich dem Besitzer die reichsten Zinsen. Der letztere Gedanke ist von den Erziehern fast zu stark betont. Wer wohlthut, wird von Gott immer mehr gesegnet und sichert sich vor dem Verderben. Wir begegnen hier wieder der beliebten Vorstellung der Lehrer, daß man durch gute Werke sich ein Guthaben bei Gott anlegen kann, das Sünde „zudeckt“ (ausgleicht) und am bösen Tag als Loskaufsmittel gilt. Der Gedanke, daß man durch solche Freigebigkeit sich gute Freunde erwerben kann, wird in diesen Sätzen nicht deutlich ausgesprochen, ist aber darin enthalten. Als praktische Kenner des Lebens wissen die Lehrer wohl, daß das Geld, namentlich in schwierigen Lebenslagen, als Schlüssel dient. Sie denken dabei an private und öffentliche Vorkommnisse; manche Beispiele aus der Geschichte des jüdischen Volkes erzählten davon, wie der Zorn eines Fürsten oder Oberherrn durch Gesandtschaften und große Geschenke beschwichtigt und das Volk aus drohender Gefahr errettet worden war. Auch im Einzelnen wurde der Satz immer wieder bestätigt, daß „man mit Geld alles machen kann“ (Koh. 10, 19)¹⁾.

Das Kapitel über den Reichtum gibt wünschenswertesten Aufschluß über die Art der Weisheitsschule. Die gegebenen wirtschaftlichen oder persönlichen Verhältnisse irgendwie prinzipiell zu ändern, liegt den Weisen durchaus fern. Sie fordern auf, das Lebensgeschenk des Reichtums nach allen Seiten auszunützen, aber doch so, daß der Charakter nicht notleide, sondern auch durch dieses Stück Welt gestählt und geweitet werde. Die Anwendung des Reichtums bleibt in den Grenzen des Individuellen; die großen wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Aufgaben, die sich für den heutigen Beobachter des Menschenlebens mit dem Kapital verbinden, konnten die Weisen des Altertums noch nicht erkennen.

Wert der Arbeit.

Fleiß bringt Preis.

S. 10⁴Lässige Hand schafft 'Armut', fleißige Hand bringt Reichtum.

S. 12²⁴Der Fleißige wird Meister, der Saule muß frohnen.

S. 10⁵Wer im Sommer sammelt, ist gesündigt,
wer in der Ernte schläft, ist nichts nütze.

S. 20¹³Liebst du den Schlaf, so verarmst du,
halte die Augen offen, so hast du Brot genug.

S. 14²³Jede Arbeit hat ihren Lohn, Schwäzen bringt Armut.

S. 27²³Sorge für dein Vieh
und kümmer dich um deine Herde,

²⁴denn kein Besitz bleibt ewig,
'kein Vorrat' ist unerschöpflich.

²⁵Ist das Gras 'gemäht', das Heu 'geheimst',
der Bergwuchs gesammelt,

²⁶dann kleiden dich deine Lämmer,
deine Böcke zahlen dir einen Acker,

²⁷deine Ziegen geben dir Milch genug
für dich und dein Gesinde.

Ehrlicher Beruf.

JS. 11²⁰Mein Sohn, bleib bei deinem Beruf,
sei zufrieden mit deiner Hantierung.

¹⁾ Vgl. noch S. 11, 4 21, 14 22, 9 28, 27 JS. 3, 31 7, 10. 32 20, 29 32, 3 f.

S. 13¹¹ 'Erhasteter' Reichtum zerrinnt, wer ruhig erwirbt, gewinnt.

JS. 11¹⁰ Was machst du dir so viel Mühe,
wer nach Reichtum jagt, bleibt nicht ohne Schuld.
Mit allem Rennen kommst du nicht ans Ziel,
mit allem Suchen gelingt dir nicht.

¹¹Mancher müht sich, hastet und rennt,
und um so mehr kommt er zurück.

S. 10²² Der Segen Gottes macht reich, eigene Mühe hilft nichts dazu.

S. 28¹⁹ Wer seinen Acker baut, hat Brot genug,
wer spekuliert, kann sich an Armut satt essen.

JS. 7, 15.

Laß dich harte Arbeit nicht 'verdrießen', der Ackerbau ist Gottes Ordnung.

S. 16, 26.

Der Hunger des Arbeiters arbeitet für ihn, denn sein Mund treibt ihn dazu.

JS. 10²⁶ Spiele nicht den Gelehrten, wenn du ein Handwerk hast,
spiele nicht den Vornehmen, wenn du arm bist.

²⁷Lieber arbeiten und reich werden,
als vornehm tun und Hunger leiden.

JS. 40, 28 – 30.

²⁸Nicht lungre bei andern herum, lieber sterben als von andern leben!

²⁹Wer nach fremdem Tische blickt, dessen Leben ist kein Leben.
'Gastbrot verdirbt den Menschen', dem Gebildeten brennt's im Leibe.

³⁰Der Aufdringliche weiß schön zu 'reden', aber seine Seele geht zu grund dabei.

Saulheit.

S. 6⁶ Zur Ameise geh, du Fauler, sieh ihr zu und lerne!
⁷Sie hat keinen Wächter, keinen Dogt, der sie antreibt,
⁸und schafft sich ihr Brot im Sommer, sammelt in der Ernte den Vorrat.

S. 6⁹ Wie lange liegst du, du Fauler, wann stehst du vom Schlaf auf!
¹⁰„Noch ein wenig schlafen, noch ein wenig träumen,
noch ein wenig — — bequemer liegen“:
¹¹In deine Türe tritt die Armut, die Not wie ein Kriegsmann.

S. 26¹³ Der Faule sagt: „ein Untier ist draußen, ein Löwe ist auf der Gasse!“

S. 26¹⁴ Wie die Türe sich in den Zapfen dreht¹⁾, so der Faule auf dem Lager²⁾.

S. 26¹⁵ Der Faule streckt die Hand in die Schüssel,
es wird ihm sauer, sie an den Mund zu führen.

S. 24³⁰ Ich ging am Acker eines Faulen vorbei,
am Weinberg eines unwackeren Mannes:

¹⁾ Die Türe dreht sich mittelst Zapfen in den Löchern der Unter- und Oberschwelle hin und her und kommt sozusagen nicht von der Stelle.

²⁾ Vgl. das heutige palästinische Sprichwort: bis Hanna sich herumbewegt, geht die Türe des Paradieses zu.

- ³¹überall wuchsen Dornen und Disteln,
die Mauern waren zerfallen;
³²ich beschaute es und nahm's zu Herzen
und zog mir eine Lehre daraus.

S. 10, 26.

Effig für die Zähne, Rauch für die Augen: das ist ein Fauler für seinen Herrn.

Einschätzung der Arbeit. In der Antike war im allgemeinen die Arbeit an sich nicht hoch gewertet; es gab, wenn man so sagen darf, einen besonderen Arbeitsstand, der Wohlhabende ließ sich durch Knechte oder durch Arme bedienen. Auch im Alten Testament wird die Arbeit eher als Last, denn als Gewinn beurteilt und der hochgesinnte Jahvist gibt in Gen. 3 der allgemeinen Stimmung Ausdruck, die die Arbeit als Fluch, als Schattenseite des Lebens fühlte. Gewiß war aber diese Betrachtung nicht die einzige und es gab in jedem Volk Männer, die in der Arbeit eine treffliche Einrichtung erkannten. Bei den Griechen sucht Hesiod vor allem in diesem Stück seinen Einfluß geltend zu machen, im jüdischen Volk sehen wir die Weisen am Werk. Überaus häufig reden sie von Fleiß und Trägheit, vom Erfolg der Arbeit, von der Wichtigkeit des ehrlichen Berufes. Trotzdem sie die grundsätzliche Bedeutung des Berufs noch nicht erkennen konnten, haben sie doch im Vergleich zu der sonstigen Anschauung der gebildeten antiken Welt auch in diesem Punkt aufbauend gewirkt.

Daß die Arbeit an sich beglückt und befriedigt, sprechen die Weisen nicht aus. Sie operieren mit dem praktischen Gedanken des Gewinns und Werts. Fleiß bringt Preis; „ein unnützig Leben ist ein früher Tod.“ Die Jugend ist die Zeit der Aussaat, das Alter die Zeit der Ernte. Zur fleißigen Arbeit gehört auch die Treue im Kleinen, die Fürsorge für den Viehstand u. dgl.; der rechte Mensch wird sich um seine Tiere kümmern, in mitfühlendem Sinn und um des Nutzens willen. Besonders erzieherisch wirkte die Mahnung, daß jede Arbeit recht sei. Obwohl die weisen Lehrer den Gelehrtenberuf weit über jeden andern stellen, erklären sie doch, daß die Arbeit an sich ehrenvoll sei, und haben so, ohne es absichtlich zu wollen, zum Ausgleich der sozialen Unterschiede beigetragen. Es ist viel besser, wenn der junge Mann einen bestimmten, wenn auch bescheidenen Beruf ergreift, als daß er ohne Beruf bleibt und unselbständig von der Güte der andern sich nährt. Die Erzählung Jesu von dem jüngeren, in die Welt reisenden Sohn (Lut. 15) illustriert die Mahnungen der Spruchdichter. Eindringlich warnen die Volkserzieher vor der Berufslosigkeit und Pseudo-Menander meint, die Eltern mögen die Kinder eben deswegen in die Schule schicken, damit sie den Gefahren des Müßiggangs entgehen und tüchtige Berufsmenschen werden. Man möge sich auch des einmal erwählten Berufs freuen, nicht unzufrieden schwanken, denn jeder Beruf hat seinen Wert. Ebenso ist es viel würdiger, seinem Stand und Beruf angemessen zu leben, als über den Stand zu leben und ein vornehmes Gebahren zur Schau zu tragen; der Schuster bleibe bei seinem Leisten und ein tüchtiger Handwerker ist mehr wert als ein windiger Gelehrter.

Stellung der Weisen zu der wirtschaftlichen Umwälzung. In der Zeit der Weisheitslehrer ging ein allmählicher Umschwung in der wirtschaftlichen Struktur des jüdischen Volkes vor sich. Früher war es ganz überwiegend ein Bauernvolk gewesen. Der Versuch Salomos, neben dem Zwischenhandel auch Außenhandel in großem Stil zu schaffen, verschwand mit Salomo. Aber durch die Auswanderung der Juden in die großen Städte Kleinasiens und Ägyptens, durch den ständigen Verkehr der einheimischen und der auswärtigen Volksgenossen und durch die Verschmelzung des Orients zu einem Kulturstaat kam über die Juden der Handelsinn. Man kehrte sich von dem stillen Erwerb des Ackerbaus ab, weil er viel Mühe machte und wenig, jedenfalls langamen Ertrag abwarf, und wandte sich dem kaufmännischen Wesen und dem Handel zu. Für den jungen Mann, der vor der Berufswahl stand, war es nun eine wichtige Sache. Sollte er in den engen Verhältnissen der Dorfjahre bleiben oder

nicht vielmehr den verlockenden Weg des Handels und des Ausländertums gehen, der so viel Reiz und raschen Gewinn brachte? Die Weisen warfen ihren Einfluß in die Wagschale des bodenständigen Ackerbauvolkes und suchten die wirtschaftliche Umwälzung hintanzuhalten. Mit äußeren und inneren Gründen dringen sie an Herz und Verstand der Jugend an. Der „verachtete“ Ackerbau ist die Ordnung Gottes; denn in alter Zeit hat Gott den Menschen dazu eingesetzt, daß er die Ackererde bebaue. Es ist diesen Volksfreunden, die in ihrem ganzen Denken und Fühlen am Naturgemäßen hängen, wie wenn mit der bisherigen wirtschaftlichen Struktur die Ordnung Gottes schwinden würde. Die neue Art ist ein „Kennen und Hasten“. Ein wahrer Charakter kann nur beim ruhigen Besitz bestehen und gedeihen; beim Hasten nach Gewinn ist der Mensch nicht mehr Herr, sondern Knecht seines Besitzes, der ihn Tag und Nacht beschäftigt, seine Gesundheit untergräbt, ja bisweilen sein Leben gefährdet. Aber das wäre nicht das Schlimmste. Wer nach Reichtum jagt, wie es diese Menschen der Neuzeit tun, bleibt nicht ohne Schuld. Gilt das vom einzelnen, so muß es auch von der Gesamtheit gelten; der wirtschaftliche Umschwung, als Fortschritt gepriesen und von vielen gewünscht, bringt den religiös-sittlichen Rückgang. Endlich noch ein äußerlicher, praktischer Gesichtspunkt: das Hasten ist umsonst. „Wie gewonnen, so zerronnen“. heißt es hier, und trotz allem Mühen und Rennen bleibt es dabei, daß nur der etwas erreicht, dem Gott es zugedacht hat. An Gottes Segen ist alles gelegen. Das ist nun der der wirtschaftlichen Frage übergeordnete Gedanke; nicht das ist das erste, daß das Volk die richtige wirtschaftliche Verfassung finde, sondern daß es in der Gottesfurcht bleibe. Das soll ebenso für den einzelnen auch bei der Frage nach dem Beruf der Kernpunkt sein¹⁾.

Freundschaft.

Der treue Freund.

- JS. 6¹⁴Ein treuer Freund ist ein starker 'Schutz',
wer den hat, hat ein hohes Gut.
15Ein treuer Freund ist nicht zu bezahlen,
sein Wert geht über jeden Preis.
16Ein treuer Freund ist ein Trost des Lebens²⁾,
wer Gott fürchtet, kriegt solchen Freund.

S. 18,19.

Ein 'hilfreicher' Bruder ist eine Feste, 'ein Vertrauter' eine verschlossene Burg³⁾.

S. 17¹⁷Zu jeder Zeit liebt der Freund, der Bruder ist für die Not geschaffen.

Wahl des Freundes.

- JS. 6⁶Bekannte magst du viele haben,
zum Vertrauten nimm nur Einen von Tausend.
7Erprobe den Freund, eh du wählst,
vertraue ihm nicht zu schnell.
8Denn mancher Freund ist wie die Zeit,
er hält nicht stand am Tag der Not.

S. 18,24.

'Mancher' Freund wird zum Verderb, mancher ist anhänglicher als ein Bruder.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 11,17. 29 12,9. 11. 27 13,4. 7 15,19 18,9 19,2 15. 24 20,4. 21 21,5. 25 22,13 24,10. 27. 33f. 28,22 JS. 11,12f. 20,28 22,1f Vgl. auch Jer. 5,24.

²⁾ Das Wort ist unsicher (Lebenstrank? Lebenszauber? Lebensbündel?); ich wähle daher die schöne Übersetzung Luthers, die den Sinn jedenfalls trifft.

³⁾ I. mōschia²? und mejuddā².

Dem Freund ein Freund!

JS. 7¹⁸Vertausche den Freund um keinen Preis,
den 'leiblichen' Bruder nicht um Oßirgold.

JS. 9, 10.

Laß einen alten Freund nicht fahren, ein neuer kommt ihm nicht gleich.
Neuer Freund ist wie neuer Wein, erst wenn er alt ist, wird er gut.

JS. 22²³Sei dem Freund treu in der Not,
so wirst du auch sein Glück genießen;
²⁵versäume nicht, ihm beizuspringen,
entzieh ihm nicht deine Hilfe;
²⁶stößt ihm Unglück zu 'durch deine Schuld',
so wirst du von aller Welt gemieden.

S. 17, 9.

Wer Freundschaft sucht, deckt Fehler zu, wer ausschwächt, verliert den Freund.

S. 26, 18. 19.

¹⁸Wie einer, der mutwillig auf den andern giftige Pfeile, tödliche Geschosse wirft,
¹⁹so ist wer den Freund verfehlt und sagt: „es war nicht böß gemeint.“

S. 27⁵Offener Tadel ist besser, als daß man die Freundschaft zurückzieht.

S. 27⁶Die Schläge des Freundes sind treugemeint,
gefährlich¹⁾ sind die Küsse des Feindes.

JS. 19¹³Stelle den Freund zur Rede, ob ers getan hat,
und wenn ers getan, daß er es lasse.
¹⁵Stell ihn zur Rede, oft ists bloße Verleumdung;
glaub nicht jedem Gerede.
¹⁶Mancher fehlt, aber nicht mit Absicht,
wer hätte nicht schon mit der Zunge gesündigt!
¹⁷Stell ihn zur Rede, eh du ein Unrecht tust,
gib Gottes Gebot Macht über dich!

Beim Kapitel der Freundschaft zeigen die Weisen ihre Meisterschaft in der Kunst der Erziehung und ihre edle verbindende Arbeit zum Heil ihres Volkes. Sie stellen das Gut der Freundschaft so hoch, daß der junge Mann gewiß darnach greife und daß er es sorgfältig wahre. Weil man Freundschaft gewinnen sollte, die durchs Leben begleitet und die über die Wechselfälle des Lebens hinüber dauert, muß man nicht den ersten besten nehmen, sondern prüfen. Mancher hat herbe Enttäuschung erfahren, weil er einem andern sich vertraute, der des Vertrauens nicht würdig war. Ein rechter Mann hat viel Verkehr, aber sein Herz wird er nur wenigen schenken. Gerne beschäftigen sich die Weisen mit der Frage, was stärker sei, Blutsverwandtschaft oder Freundschaft. Hesiod meint, der eigene Bruder gehe doch noch über einen Freund; auch unsere Weisen kennen die Erfahrung, daß das natürliche Band sich in der Not als der sichersten Rückhalt erweist, aber die Freundschaft ist das tiefere, innigere Verhältnis. Was ist tößlicher als ein Freund, der in der Verlassenheit einen nicht verläßt!

Goldene Worte sprechen die Weisen aus über das Verhalten dem Freund gegenüber. Töricht, wenn auch der Jugend naheliegend, ist es, auch in der Freund-

¹⁾ Das hebräische Wort ist unsicher.

schaft Abwechslung zu lieben; hier hat vielmehr die Beständigkeit allein einen Wert; „einlötig“¹⁾ soll man sein. Was man dem Freund an Liebe erweisen kann, liegt auf dem äußeren und inneren Gebiet; der Ratgeber sagt z. B. sowohl, daß man den Freund beim Tod bedenke (JS. 14,13), als daß man ihn vor der Mitwelt in Schutz nehme (seine Fehler zudecke). Die Aufopferung der Liebe, die ihr Leben läßt für die Freunde, darf man in der Weisheitsschule nicht vermuten; aber daß man dem Freund in der Not Treue wahre, ist selbstverständliche Pflicht; wer sich hierin unzuverlässig erweist, verliert den Kredit vor der Welt. Aber auch feinere Verstöße muß man vermeiden, denn Freundschaft ist eine zarte Sache. Mangel an Verschwiegenheit oder leichtfertiger Spott zerschneiden das Band. Man soll die Freundschaft ängstlich hüten, den Freund nicht unnötig verletzen, denn ein entfremdeter Freund verwandelt sich leicht zum Feind. Doch sagt der Ratgeber, daß ein Zerwürfnis auch nicht sofort zum endgiltigen Bruch führen müsse; man möge, wenn man den Freund beleidigt oder geschädigt hat, Versöhnung suchen und sich bemühen, das alte Verhältnis neu zu knüpfen. Sind geheime Unstimmigkeiten eingetreten, so läßt sich doch das gelockerte Band wieder festigen. Aufrichtigkeit ist dabei so notwendig wie Treue. Wenn man etwas wider den Freund hat, ist es viel besser, es offen auszusprechen, als ohne Wort sich zurückzuziehen. Leicht kommt die Freundschaft wieder ins Geleise, wenn man sich mit dem Freund bespricht und oft merkt, wie geringfügig der Zwiespalt war. So erhält man sich einen Freund und erfüllt das Gebot Gottes (Lev. 19,17f.), das den Menschen mahnt, dem Zorn nicht Raum in sich zu geben. Umgekehrt möge man selbst nicht empfindlich sein, wenn der Freund tadelte, denn Freundesliebe wie Elternliebe zeigt sich am schönsten da, wo sie zurechtweist. Solche edle, durch allerlei Lebensläufe hindurch erprobte Freundschaft ist Schutz und Trost für den Menschen; sie geht als köstliches Erbe vom Vater auf den Sohn über²⁾.

Gesundheit.

Gesundheit und guter Mut.

- JS. 30¹⁴Lieber arm und gesunde Glieder
als reich und krank am Leib.
¹⁶Kein Reichtum geht über Gesundheit,
kein Gut über guten Mut.
¹⁷Lieber sterben als elend leben,
lieber ewige Ruhe als ewige Krankheit.
²¹Gib dich nicht dem 'Kummer' hin,
'bring dich nicht um mit Sorgen';
²²Freude ist Leben für den Menschen,
froher Sinn verlängert 'die Tage'.
²³Sprich deiner Seele zu, ermuntre dich,
halte die Traurigkeit von dir fern,
viele hat der 'Kummer' getötet,
Trübsinn hat noch nichts Gutes gestiftet.
 33¹³Dem fröhlichen Menschen schmeckt der Schlaf,
und was er isst, schlägt bei ihm an³⁾.

S. 13¹²Enttäuschung ist Herzeleid, erfüllter Wunsch der Lebensbaum⁴⁾.

S. 27⁷Der Satte verschmäht den Honig, dem Hungrigen schmeckt das Bittere süß.

¹⁾ Waltherr von der Vogelweide.
JS. 6,9–13. 17 7,12 12,8f. 22,19–22 37,1–6.
24.

⁴⁾ Vgl. S. 13,19. 15,30 25,25.

²⁾ Vgl. noch S. 18,1 20,6 27,10
³⁾ Weggelassen 30,15. 18–20.

Langes Leben.

S. 16, 31.

Eine Ehrenkrone ist graues Haar, durch rechtschaffenes Leben erlangt man sie.

JS. 25⁶ Die Krone der Greise ist Erfahrung, ihr Ruhm ist die Gottesfurcht¹⁾.**Dein Leben genieße!**

- JS. 14¹¹ Hast du etwas, so laß dir's wohl sein,
 pflege dich, so gut du kannst,
¹²bedenke, daß der Tod nicht ausbleibt,
 die letzte Stunde weißt du nicht.
¹⁴Laß nicht vorbei das Glück des Tages,
 'genieße in Ehren und Züchten dein Leben',
¹⁵was willst du dein Gut den andern lassen,
 gleichgiltigen Erben deinen Erwerb!
¹⁶In heiterem Austausch ergöze dich,
 im Hades gibts kein Vergnügen mehr.
- ¹⁷Ja, wie ein Kleid vergehen die Menschen,
 es ist ein Gesetz: sie müssen sterben.
¹⁸Wie die Blätter am neuerwachten Baum,
 die einen fallen, die andern grünen:
 so sind die Geschlechter von Fleisch und Blut,
 die einen sterben, die andern wachsen,
¹⁹auch ihre Werke müssen vermodern,
 und was sie geschaffen, geht mit ihnen hin.

Mens sana in corpore sano. Nicht bloß für das äußere Glück, sondern auch für die Entwicklung des Charakters hat die Gesundheit ihren Wert. „Ein frohes Herz, gesundes Blut, ist besser als viel Geld und Gut.“ Die Jugend, die meist noch im Besitz dieses Glückes ist, möge das wertvolle Gut hüten, die Schädlinge bekämpfen oder fernhalten. Ein rechtschaffener Wandel erhält den Menschen, schlechte Sitten zerstören die Kraft; besonders verderblich wirken Lurus und Unmäßigkeit (JS. 37, 29–31); Hunger ist der beste Koch. Tiefer liegt die Mahnung, man möge das Gleichgewicht des Gemütes wahren, damit die seelischen Störungen nicht auf die leibliche Gesundheit übergreifen. Die Weisen sehen mit feiner Beobachtung, daß Freude gesund macht; also das Herz der Freude weit öffnen, allen Trübsinn, Trauer, Ängstlichkeit, übertriebene Selbstvorwürfe niederhalten! Die Worte sind sehr bezeichnend. Die Weisen waren geradlinige Männer und wollten solche erziehen, waren mehr Männer der Tat als Männer tiefer Empfindungen und feineren Gewebes. Sie glaubten an die Macht des Willens und wollten, daß der Mensch sein äußeres und inneres Leben dirigiere. Man ist ja wohl in manchem abhängig, Enttäuschungen und frohe Überraschungen kommen, ohne daß man sie selbst geschaffen hat, aber der Weise wird sich von Stimmungen nicht allzusehr beeinflussen lassen. Nicht jeder Mensch ist von gleichem Metall, aber man kann sich diese innere Gesundheit des aufrechten Gemütes anerkennen, auch sie ist Sache der Übung.

Der strenge Charakter der ethischen Erziehung wird durch die Mahnung des Lebensgenusses warmherzig ergänzt. Heroen und Propheten, die ihr Leben in die Schanze schlugen, sollten aus der Weisheitsschule ja nicht hervorgehen, sondern gebildete Männer, die in sittlicher Gesundheit und froher Nützung aller Güter die Kunst des Lebens üben. Die Mahnung zum Genuß des Lebens scheint der Weisheits-

¹⁾ Vgl. S. 20, 29 JS. 25, 4.

schule eigen gewesen zu sein. Vielleicht suchten die geistlichen Lehrer dadurch zugleich engherzige Richtungen, die in der Gemeinde aufstauten, zu überwinden; das Leben in Zucht und Ehren zu genießen, muß erlaubt bleiben, sonst geht die Frömmigkeit und Sittlichkeit auf Kosten der Bildung. Geiz, übertriebene Sorge und Arbeit, Askese tun dem Menschen nicht gut und stehen dem feineren Mann nicht an. Durch den Hinweis auf den Tod hat man auch sonst in der Antike das Recht des Genießens betont; die ägyptischen Lieder, die beim Gastmahl gesungen wurden, werden wir später noch kennen lernen. Der Sirazide wird in den letzten Versen wehmütig; es ist, als würde der ernste Gedanke an den Tod seinen Schatten über den Genuß der jetzigen Tage. Die Aufforderung zum Lebensgenuß war eben doch etwas Fremdartiges im Judentum; die wahren Kräfte sind nicht von hieraus entsprungen, wenn man auch glauben darf, daß die Weisen durch ihre Lebensauffassung die innere Gesundheit der geistlichen Gemeinde günstig beeinflussten und länger frisch erhielten.

Verhalten bei Krankheit.

- JS. 38 ¹Ehre den Arzt, denn man braucht ihn,
und auch er hat sein Amt von Gott.
- ²Von Gott hat der Arzt seine Weisheit,
der König zeichnet ihn mit Geschenken aus.
- ³Ein kundiger Arzt wird weithin berühmt,
er bekommt vornehmen Rang.
- ⁴Gott hat in die Erde Heilmittel 'gelegt',
der Verständige soll sie nicht verachten;
- ⁵wurde nicht vom Holz das Wasser süß,
damit offenbar würde Seine Macht?
- ⁶Auch den Menschen gab Er die Kunst,
daß Er Ruhm habe von seinen Wunderkräften;
- ⁷durch sie stillt der Arzt den Schmerz,
⁸der Apotheker bereitet die Mittel:
So waltet Er fort durch die Zeiten,
'von Ihm kommt Heil für die Erde'.
- ⁹In der Krankheit versäume nichts,
bete zu Gott, denn er kann heilen;
- ¹⁰befehle dich, 'wasche die Hände',
von allen Sünden mache rein dein Herz;
- ¹¹bring Speisopfer und Weihrauch
und Tieropfer nach deinem Vermögen.
- ¹²Auch den Arzt laß gelten,
hol ihn herbei, denn du brauchst ihn;
- ¹³zuweilen kommt Hilfe durch ihn,
¹⁴denn auch er betet zu Gott,
daß Er ihn die Krankheit erkennen lasse
und seiner Behandlung Erfolg schenke.

Soll der Fromme einen Arzt nehmen? Es machte sich eine Anschauung geltend, die dafür eintrat, daß man in Krankheit nur göttliche Hilfe benützen dürfe. Der Chronist (2. Chron. 16, 12) erzählt von dem König Asa vorwurfsvoll, er habe in der Krankheit wiederholt nicht Hilfe bei Gott, sondern bei den Ärzten gesucht; der Sirazide hat ähnlich gerichtete Leute wie den Chronisten im Auge. Die tieferen Beweggründe dieser Anschauung kennen wir nicht sicher. Zuerst mögen sich wohl

priesterliche Kunst und weltlich-medizinische Kunst gegenübergestanden haben. Die Priester waren seit alten Zeiten zugleich die Wundermänner und hatten bei Krankheit und Heilung eine Art Aufsichtspflicht, weil es sich dabei um Unreinheit und Reinheit handelte. Noch Jesus erkennt diese Priesterfunktion an. Möglicherweise sahen die Priester in den Ärzten eine weltliche Konkurrenz. Zu diesem Gegensatz kam aber wohl in der Zeit des Siraziden ein tieferer, religiös-asketischer. Naturerkenntnis und Glauben traten in einen gewissen Konflikt; die zunehmende Beherrschung der Natur, die Erforschung der Heilmittel und dgl. lockerte die Religiosität, Gott und Natur traten auseinander; um so strenger hielten die ängstlichen Frommen an der alleinigen Herrschaft des Glaubens fest. Man braucht dabei nicht an den Einfluß des Hellenismus zu denken; der Konflikt lag in der Notwendigkeit der Entwicklung und mußte sich mit dem Fortschritt der Erkenntnis und der Technik ergeben. In einer solchen praktischen Frage, wie es die ärztliche Hilfe war, trat der Konflikt zutage und die strengen Glieder der frommen Gemeinde verlangten wohl, daß man in Krankheitsfällen bloß durch Gebet und Mittel des Glaubens Heilung erwarten solle.

Der geistliche Erzieher ist sich seiner Aufgabe bewußt und erfüllt sie in vorzüglicher Weise. Als Mann der Wissenschaft und des gesunden Menschenverstandes entscheidet er für die Beziehung des Arztes, als Mann des Glaubens widerspricht er der Trennung von Naturwirken und göttlichem Wirken. Außerordentlich fein sucht er zu vermitteln und aufzuklären. Auch der Arzt will ein religiöser Mensch sein und fühlt sich in seiner Kunst auf Gott angewiesen; auch die Naturkräfte sind Gotteskräfte, in der ärztlichen Kunst und in den Heilmitteln der Erde waltet die göttliche Erhaltung. Interessant ist, wie der Sirazide an den vollstümlichen Wunderglauben anknüpft, um ihn aufklärend zu veredeln; er benützt die Legende von der wunderbaren Versüßung des Wassers (Ex. 15, 25) als Beispiel der fortwährenden Wunderkraft Gottes, wie sie sich in den der Erde abgewonnenen Arzneimitteln beweist. So ersetzt der geistliche Lehrer alte Stützen des Glaubens durch neue und fördert die Erkenntnis, ohne den Glauben zu schädigen. Die fromme Gemeinde möge ihrerseits die Frömmigkeit des Arztes nicht bezweifeln und nicht durch Exklusivität die wissenschaftlichen Kreise dem Glauben entfremden.

Der Gelehrte ist zu dieser vermittelnden Aufgabe um so mehr geschickt, weil er selbst mit manchen Volksanschauungen verwachsen bleibt. Die Krankheit beurteilt auch er religiös und sieht in ihr ein Zeichen des göttlichen Mißfallens (vgl. 38, 15: „wer sündigt, fällt in die Hände des Arztes“, d. h. er wird krank). Deswegen kommt der Arzt zur Heilung erst in zweiter Linie. Hauptsache ist, daß man seinen Zwiespalt mit Gott ausgleicht, durch Bekehrung, äußere und innere Reinigung, Opfer und Gebet Frieden mit Gott macht. Das bringt Genesung; ist Gott durch solches Verhalten gnädig gestimmt, so läßt er den Arzt das Rechte finden. So sehr zeigt sich der Weise mit dem Volksempfinden verbunden, daß er sogar die äußeren Bräuche empfiehlt, obwohl er weiß, daß sie nur Zeichen innerer Vorgänge sind. Die ganze Frage gibt einen sehr wertvollen Einblick in die Gemeindeverhältnisse und in die Aufgabe der gebildeten geistlichen Lehrer; die Mittelstellung der gelehrten Führer könnte durch nichts besser beleuchtet werden.

Der Tod. JS. 41, 1 – 4.

¹ O Tod, wie bist du bitter,
der in vollem Schaffen und Planen,
² O Tod, wie ruffst du süß,
der überall strauchelt und anstößt,

für den der im Wohlsein lebt,
in der Kraft des Genießens steht!
dem der schwach ist und geplagt,
der am Leben verzagt!

³ Fürchte nicht das Todesgeschick,
⁴ Es ist das Los alles Fleisches von Gott,

denke, daß hierin alle gleichen.
willst du dich sträuben gegen Gottes
[Willen?

Ob tausend Jahre, hundert oder zehn, im Hades fragt man darnach nicht.

Die Stellung zum Tod wird immer ein Wertmesser für die Beurteilung eines Menschen oder einer Religion sein. So treten der Vorzug und der Mangel der Weisheitsschule hier auch merklich zutage. Der Tod ist ihr das Ende von allem; im Hades leben die Dahingeshiedenen nur als elende Schatten weiter. Der Weise sucht seine Zöglinge von der Furcht vor dem Tode, von der die Menschen allesamt geknechtet sind, frei zu machen. Das ist etwas Großes; freilich kennt der Weise keinen andern Trost als den, daß es die Naturordnung sei, der auch die Besten unterliegen. Am Natürlichsten beruhigt der Weise hier wie sonst sein Herz. Die Naturordnung ist zugleich die Gottesordnung; gegen diese sich aufzulehnen, wäre unförmlich und unweise. Wenn der geistliche Lehrer mahnt, die kurze Zeit des Lebens im Hinblick auf den gewissen Tod zu nützen, so geschieht es weniger im Sinn des „ich muß wirken, so lange es Tag ist“, als im individualistischen Interesse des frohen Lebensglüdes. Rascher, vorzeitiger Tod wird als Strafe in Aussicht gestellt und die sittliche Mahnung zieht daraus ihren nachdrücklichen Ernst.

Fromme Bräuche.

Pflege der Toten.

JS. 7⁵³ Sei mildtätig gegen jedermann, auch an den Toten karge nicht.

- JS. 38¹⁶ Um einen Toten laß die Tränen fließen,
 sei betrübt, halte die Totenklage,
 bestatte seinen Leib würdig,
 entzieh dich nicht deiner Pflicht;
¹⁷ erhebe bitteres Weinen und 'heiße' Klage,
 halte die feierliche Trauer,
 einen oder zwei Tage¹⁾ wegen der 'Leute',
 fasse dich aber wegen des Kammers,
¹⁸ denn 'Kummer' kann einen töten
 und 'Traurigkeit' 'schadet dem Leben'²⁾.
²⁰ Löse deine Gedanken von dem Toten,
 das Ende muß doch für jeden kommen.
²¹ Denk nicht an ihn, er ist dahin,
 du nützt ihm nichts, schadest dir nur.
²² Sein Geschick bedenke, es ist das deine:
 gestern ihm, heute dir.
²⁵ Der Tote ruht, so laß ihn ruhen,
 fasse dich, seine Seele hat Abschied genommen.

Unter den Sprüchen der Weisheitslehrer wollen uns diese Worte des Siraziden (38, 18 ff.) am wenigsten gefallen. Die nüchterne, fast kalte Art des vernünftigen, auf das eigene Wohl bedachten Weisen scheint hier sich besonders stark geltend zu machen. Aber die Mahnung, die Pseudo-Menander fast mit denselben Worten ausdrückt, muß aus den damaligen Gewohnheiten verstanden werden. Aus dem Neuen Testament und aus dem heutigen Judentum ist uns bekannt, mit was für einem Lärm, mit was für einem Aufwand an Zeit und Vermögen die Totenfeiern begangen wurden. Im praktischen Verhalten (Mark. 5, 39) und in grundsätzlichen Worten („Lasset die Toten ihre Toten begraben“) hat Jesus Stellung zu dieser Volksunsitte genommen. Der Sirazide bekämpft den übertriebenen Brauch wohl aus zwei Gründen. Einmal verbirgt sich hinter den anscheinend frommen Übungen allerlei Aberglaube; außerdem aber ist das gewöhnliche Trauergebahren (Zerschlagen des Körpers, Zerreißen der Kleider, lautes Schreien usw.) eines gebildeten Menschen nicht würdig. Man möge — das ist recht bezeichnend — der Trauerpflicht der Leute wegen genügen, den Toten

¹⁾ Vgl. JS. 22, 12.

²⁾ V. 19 weggelassen.

würdig ehren, auch die frommen Bräuche, soweit sie angemessen sind, erfüllen, z. B. Speisen, Kleider, Geräte mit ins Grab geben, Speisen auf das Grab stellen und dgl. Die beste Trauer sei die, daß man durch einen Todesfall sich an das eigene Ende mahnen lasse. Im übrigen gebe man dem Leben sein Recht und lasse den Toten ruhen; ein rechter Mensch hat mit den diesseitigen Aufgaben genug zu tun. So sehr diese Mahnung jener Volksunsiite gegenüber notwendig war, bleibt doch ein gewisser Mangel; die geistlichen Lehrer haben den tatkräftigen Willen mehr als das feine Gemüt zu werten und auszubilden gewußt.

Opfer und Abgaben.

S. 21³Recht tun und Recht üben ist Gott lieber als Opfer.

JS. 32¹Gehorsam ist 'Gottesdienst' ¹),

²Erfüllung der Gebote ist Heilsopfer;

³Wohltätigkeit ist Speisopfer,

⁴milder Sinn ist Lobopfer,

⁵süßer Duft ist's, das Böse meiden,

⁶Sühnopfer ist's, vom Unrecht abstehn.

⁶Erscheine vor Gott nicht mit leeren Händen,

⁷man muß tun, was geschrieben steht²).

⁸Das Opfer der Gerechten ist angenehm,

sein Gedächtnisopfer³) wird nicht vergessen.

¹⁰Gib Gott die Ehre mit voller Spende,
mach nicht klein die Hebe deiner Hand,

¹¹bring dar mit leuchtendem Gesicht,
mit frohem Dank weihe den Zehnten.

¹²Gib ihm, wie Er dir gab,
willig und soviel du vermagst;

¹³denn er ist ein Gott der Vergeltung
und erstattet dirs siebenfach.

S. 3⁹Gib Gott die Ehre von deinem Wohlstand,
von den Erstlingen deines Ertrags;
dann ist dein Speicher mit 'Korn' gefüllt,
deine Kelter fließt über von Most.

Gebet.

S. 15, 8.

Die Opfer der Bösen mag Gott nicht, das Gebet der Gerechten gefällt ihm wohl.

JS. 7¹⁰Sei nicht ungeduldig beim Gebet, nicht lässig beim Wohltun.

JS. 7¹⁴Dräng dich nicht in das Vertrauen der Großen, plappere nicht im Gebet.

Fürsorge für die Priester.

JS. 7²⁹Von ganzem Herzen fürchte Gott und halte seine Priester heilig⁴);
³lehre Gott, achte den Priester und gib ihm den schuldigen Teil:
Schuldopferspeise, Hebeopfer, Heilsopferstück und heilige Steuer.

¹) Nach dem syrischen Text. ²) V. 8 weggelassen. ³) Gedächtnisopfer heißt das Opfer, durch das man sich bei Gott in Erinnerung bringen will. ⁴) V. 30 weggelassen.

Im Urteil über Opfer und gottesdienstliche Zeremonien setzen die weisen Lehrer die Arbeit der Propheten fort. Sie lehnen zwar die Zeremonien nicht grundsätzlich ab, aber sie stellen sie unter den sittlichen Gedanken. Das Opfer soll eingehalten werden, weil es im Gesetz verlangt ist; „man muß tun, was geschrieben steht“. So wird das Opfern ein sittlicher Akt, Gehorsam gegen das Gesetz. Weiter, die Zeremonie hat nur dann einen Wert, wenn sie sich mit sittlicher Gesinnung verbindet. Die Opfergaben können Gott nur dann gefallen, wenn sie mit Lust gesendet werden. Der böse Mensch wird durch Opfern Gott nicht angenehmer, im Gegenteil; seine Opfer sind eine Beleidigung Gottes, ein Greuel für Gott. „Wer Opfer darbringt vom Gut des Armen, ist wie einer, der den Sohn vor den Augen des Vaters mordet“, sagt der Sirazide (31,21–24) in seiner feinen, nachdenklichen Weise; der Gottlose hat den Armen beraubt und bringt nun den Raub dem Vater des Armen dar! Wenn der Gottlose meint, durch Quantität den sittlichen Mangel ersetzen oder durch Opfer sich einen Freibrief gegen die Sünde, Ablass für die Sünde verschaffen zu können, so täuscht er sich jammervoll. (Vgl. noch S. 21, 27.) Auch das Fasten hat keinen Wert, wenn es nicht in sittlicher Reue geschieht und zur inneren Umkehr führt (Sir. 31,31). Endlich sagen die Weisen: Opfer des Frommen sind Gott zwar angenehm und haben ihre Kraft, aber es gibt doch etwas Höheres als Opfer; sittliches Wesen möge der rechte Mensch für wichtiger halten und so dem Opfer die richtige Stellung in seinem gottesdienstlichen Leben zuweisen. Mit solchen Worten haben die Weisen zwar nichts Neues geschaffen, aber doch der Religion des opferlosen Gottesdienstes wesentlich vorgearbeitet.

Das Gebet ist das geistige Opfer und Gott so angenehm, wenn nicht wohlgefälliger als dieses. Dem Siraziden liegt sehr viel daran; immer wieder mahnt er zum Beten und war selbst eifrig darin. Aber auch das Gebet, sowohl das eigene Beten des Hergens als das gewohnheitsmäßige Gebet, muß aus sittlichem Charakter kommen und muß rechter Art sein. „Wenn einer nicht auf Mahnung hört, ist sein Gebet ein Greuel“ (S. 28,9); wenn zu dem Verkehr mit Gott die sittliche Haltung nicht stimmt, wäre es besser, sich Gott nicht zu nahen. Die gewohnheitsmäßigen, täglichen Gebete (Tischgebet, Schema-gebet, Achtzehngebet usw.) leiden unter der Gefahr des Eilens und Plapperns; wie Jesus sucht der Sirazide auch die fromme Gewohnheit zum ersten Anliegen zu machen. Die täglichen Gebete wurden, wie im heutigen Orient von den Muhamebanern, je nachdem im Freien, mitten unter den Menschen gesprochen, und die Frommen besorgten dies, wie wir vom N. T. wissen, ostentativ, teilweise wohl mit der Absicht, die fromme Sitte im Volk zu erhalten. Zur Zeit des Siraziden war es noch nicht so, oder will er es nicht rügen.

Die sittliche Selbstzucht beherrschte endlich auch die Übung der Gelübde. Gelübde sind im Volk stets außerordentlich beliebt gewesen, weil man sich von ihnen eine besondere Einwirkung auf die Gottheit verspricht; hat man gelobt und ist man gerettet, so vergißt man oft sein Versprechen oder markt man mit der Gottheit. Zu einem Protest gegen das Gelübde waren die geistlichen Lehrer nicht frei genug; aber es soll wenigstens vom sittlichen Geist durchdrungen werden. Der Weise überlegt sich, ehe er gelobt; hat er etwas gelobt, so wird er es auch bezahlen (S. 20, 25 JS. 18, 22f.).

An der allgemeinen Verehrung für den Kultus wollen die Weisen nichts ändern. Die älteren Spruchdichter erwähnen Priester und Tempeldienst sehr wenig, weil sie sich mehr mit dem privaten Leben befaßten. Aber der Sirazide spricht im Abriß der Vätergeschichte besonders ausführlich über Aaron (K. 45) und malt mit Entzücken den Hohepriester, wie er im vollen Ornat seines Amtes waltet (K. 50). Die Weisen fühlten sich zwar über den Priesterstand erhaben, brachten ihm aber doch als dem nächsten Stand, mit dem sie auch vielfach durch verwandtschaftliche Beziehungen verbunden waren, ihre Zuneigung entgegen. So treten sie denn auch entschieden für die Rechte des Priesterstandes ein. Die Priester hatten kein anderes Einkommen als die heiligen Abgaben, Steuern und Opfergefälle; diese waren im Gesetz genau vorgeschrieben, mußten aber eben doch allemnach der Freiwilligkeit der Gemeindeglieder anheimgestellt bleiben. Hier soll man mit gutem, öffentlich wirkendem Beispiel voran-

gehen. Die Spruchdichter fordern energisch, mit Hinweis auf den göttlichen Lohn, zur Erfüllung des Statuts auf; es ist Gehorsam gegen Gott und Anstandspflicht. Gott fürchten und den Priester Gottes vernachlässigen, ließe sich nicht zusammendenken.

Daß die Weisen Sabbat und Beschneidung, die beiden Hauptinstitute des späteren exklusiven, weltabgeschlossenen Judentums, nicht erwähnen, ist unter allen Umständen sehr bemerkenswert. Entweder beherrschten diese zu ihrer Zeit das geistliche Leben noch nicht in dem Maße wie zur Zeit von Jesus und Paulus, oder die Weisen schwiegen absichtlich darüber, aus innerem Widerspruch oder weil sie sich überwiegend mit dem individuellen Leben beschäftigten. Jedenfalls waren sie keine weltabgeschlossenen, sondern weltoffene Männer, die Judentum und Weltbildung zu vereinigen suchten.

Zweierlei läßt sich abschließend über die Stellung der Weisen zum Gottesdienst sagen. Sie individualisieren den Gottesdienst, so tritt das Gebet an die erste Stelle, und sie erheben das Sittengesetz über die Zeremonie. Der Beitrag, den die Weisen für den geistigen Fortschritt ihres Volkes geleistet haben, liegt nicht auf dem Gebiet der Religion, sondern auf dem der Sittlichkeit. Gottesdienst ist Recht tun, Sünde meiden. Die gewohnten religiösen Übungen des Volkes sollen bestehen bleiben und nach den Regeln des Gesetzes pünktlich erfüllt werden. Religiöse Sondererscheinungen, pietistische Äußerungen suchten die geistlichen Lehrer zu paralysieren, Mäßigkeit und Askese sind ihnen nicht Kennzeichen größerer Religiosität; die natürlichen Güter des Lebens möge man fröhlich genießen, sagen sie, wie Jesus, im Unterschied von Männern wie dem Täufer Johannes oder den sauer blickenden Pharisäern. Der unmittelbare Trieb zur religiösen Propaganda fehlt den Weisen; die Mission ist nicht von ihnen ausgegangen. Aber ebenso steht fest, daß sie mit der Betonung des Sittlichen ein starkes Ferment für die damalige Welt schufen. Die sittlichen Charaktere, die aus ihrer Schule hervorgingen, waren ein Halt für viele, das sittliche Leben, das die Weisen predigten und übten, erschien als beneidenswertes Ideal bei Juden und Nichtjuden. Ein Mann wie Nehemia darf gewiß als Typus für diese Jahrhunderte betrachtet werden. Wir verstehen wohl, daß in jener Zeit der Auflösung, der Vermischungen, des Schwankens, der vielen neuen Erscheinungen im Orient jene Erscheinung des Lebens nach dem Sittengesetz eine große Anziehungskraft ausübte. Was das römische Reich als einigende Macht für die äußerliche und politische Welt bedeutete, das bedeutete das jüdische Sittengesetz für die geistige Welt.

c) Im Verkehr und öffentlichen Leben.

Anstandsregeln.

S. 25¹⁷Überlaufe nicht das Haus des Bekannten,
daß er dich nicht satt kriegt und weg wünscht.

S. 27, 14.

Überlauter Glückwunsch am frühen Morgen gilt leicht als Verwünschung¹⁾.

JS. 21²²Der Ungebildete stürmt zur Tür herein,
²³Anstand ist es, draußen zu warten'.
²³Der Ungebildete späht in Nachbars Fenster,
²²der Taktvolle hält den Blick zurück.
²⁴Es schickt sich nicht außen zu horchen,
'der Gebildete verschließt die Ohren'.

¹⁾ Ein solcher Glückwunsch wird leicht zum ungünstigen Omen, und man setzt sich dem Schein aus, dies absichtlich gewollt zu haben.

In Gesellschaft.

Wahl von Tischgenossen.

JS. 9¹⁶ Rechte Männer seien deine Tischgenossen, die Gottesfurcht sei dein Ruhm!

Gastmahlregeln. JS. 34,12–18.

- ¹²Bist du zu einem Vornehmen geladen, so giere nicht nach den Speisen,
denk nicht: „hier ist Überfluß“, ¹³sonst trifft dich ein mißgünstiger Blick.
¹⁵Ehre deinen Mitgast wie dich selbst, denk auf alles, was dir nicht gefiele;
¹⁴wohin er sieht, das begehre nicht, greif nicht mit ihm in die Schüssel.
¹⁶Ich wie ein Mann, was vor dir liegt, fahr nicht drein, daß du nicht auffällst;
¹⁷höre zuerst auf, um des Anstands willen, sei kein Fresser, das ist unanständig.
¹⁸Auch wenns eine große Runde ist, nimm dir nicht vor dem Mitgast.

JS. 35¹ Wählt man dich zum Trinkmeister,
so bleibe bescheiden den andern gleich,
nimm Platz erst wenn du alles beschickt,
²den Bedarf besorgt hast.
So hast du Freude davon,
wirst wegen deines Anstandes 'gelobt'.

³Rede, Alter, denn es kommt dir zu,
schenk Weisheit, doch hindre nicht den Gesang;
⁴singt man, so halte deinen Spruch zurück,
zeige die Weisheit nicht zur Unzeit.

⁵Karfunkelstein an goldner Kette
ist gute Musik beim Weingelage;
⁶goldner Reif um den Smaragd
ist Liederklang bei süßem Wein.

⁷Rede, Jüngling, wenn du nicht anders kannst,
wenn man dich zwei- oder dreimal bittet,
⁸fasse dich kurz, sag mit wenigem viel,
schweige, auch wenn du reden kannst.
⁹Inmitten von Greisen erhebe dich nicht,
Vornehmen werde nicht lästig.
¹⁰Vor dem Hagel leuchtet der Blitz auf,
vor dem 'Bescheidenen' leuchtet Gunst auf.

¹¹Sei nicht der letzte beim 'Aufbruch',
geh nach Hause, sei dort vergnügt,
¹²dort rede, was dich noch umtreibt,
doch in Gottesfurcht, nicht in 'Unverständnis'.
¹³Danke vor allem dem Schöpfer,
der dich mit Gutem gesättigt.

Der Trinker. S. 23,29–35.

²⁹„Wer hat Ach, wer hat Weh,
wer hat Schläge für nichts
³⁰Die lang sitzen beim Wein

wer hat Zanf und Klage;
und Augen so trüb?
und bechern bis auf den Grund.

³¹Sieh ihn nicht an, wie er so rot ist, wie er im Kelche perlt;
 sanft geht er ein, ³²und beißt wie die Schlange;
³³tolles Zeug siehst du und redest wirr;
³⁴schwankst wie auf dem Meer, wie ein Schiffer im Sturm.“

³⁵„Man hat mich geschlagen, und es tat doch nicht weh,
 man prügelte mich, ich spürte doch nichts,
 wenn ich ausgeschlafen habe — — will ichs wieder versuchen.““

Die Erziehung zur guten Form im Verkehr beschränkt sich noch auf die Anfangsgründe, aber es bleibt bedeutungsvoll, daß die Weisheitsschule erst den als einen vollen Menschen wertet, der fromm, gerecht und gebildet ist. Interessant ist sodann der Aufschluß, den wir von den Weisen über das gesellschaftliche Leben ihrer Zeit bekommen. Sie lassen uns wissen, daß es im jüdischen Volk, ähnlich wie im griechischen, **Trinkgenossenschaften** gab, in denen sich das gesellige Leben vollzog. Nicht bloß die Reichen und Vornehmen, sondern auch die ärmeren Leute (nach Pseudo-Menander die Lohnarbeiter) taten sich zu solchen Vereinen zusammen, so daß man annehmen muß, daß das Leben aller Volksklassen diesen öffentlichen und genossenschaftlichen Charakter trug. Man speiste in der Runde, wobei allemal der Hausherr Gastgeber war. Die Klubs waren eng, wie zu einer Bruderschaft zusammengeschlossen und die Genossen hielten in allen Dingen zueinander¹⁾. Das gemeinschaftliche Essen und Trinken bewirkte ja von jeher in der Antike eine Art Blutsbruderschaft. Außer diesen Tischgenossenschaften lud man sich auch sonst hin und her ein, und besonders wurden weise, des Gesprächs kundige Männer an den Tisch vornehmer Leute gezogen.

Bei den Trinkgelagen hatte sich, ähnlich wie wir es von den Griechen wissen, ein bestimmtes Zeremoniell ausgebildet. Ein Trinkmeister (Symposiarch, vgl. Joh. 2,1 ff.) wurde gewählt, der die Mischung des Weines zu besorgen und das Gelage zu leiten hatte. Musikalische und mimische Darbietungen, Reden der Alten, Rätseln und dgl. würzten das Zusammensein.

Die weisen Erzieher suchten auch in diesen Dingen ihren Einfluß geltend zu machen. Es ist von hervorragender Wichtigkeit für Charakter und soziale Stellung, in welche „Trinkgenossenschaft“ der junge Mann eintritt; er möge daher vorsichtig wählen. Sittenstrenge und fromme Menschen sind der beste Verkehr; mit solchen Leuten behält auch das Tischgespräch einen guten Ton. Auch den Einladungen gegenüber ist Vorsicht am Platz; zu Mißgünstigen gehe man nicht (S. 23, 6–8). Weiter suchen die Lehrer dem Schüler feines gesellschaftliches Benehmen anzuerziehen, damit er wisse, wie er sich an der Tafel der Vornehmen zu bewegen habe. So tritt im Gang der Schule neben die Erziehung des Charakters der Unterricht in der feinen Bildung und der gesellschaftlichen Form. Die Gelehrten selbst waren bei den Großen gerne gesehene Gäste, ihr Geist und Wissen belebten die Unterhaltung; die hohen Herren liebten es zuweilen, die langdauernden Gastmahle durch gelehrten Disput oder durch weise Sprüche sich kürzen zu lassen. So wünschten die Lehrer, daß auch ihre Schüler, ob sie nun wie meist selbst den oberen Ständen angehörten oder in diese aufstrebten, feingebildet genug seien, um überall sich wohl zu fühlen und gerne aufgenommen zu werden²⁾.

Vor dem Wein und vor aller Unmäßigkeit zu warnen, mag bei diesem lebhaften gesellschaftlichen Verkehr dringend genug gewesen sein und so geschieht es auch von den Erziehern sehr nachdrücklich³⁾. Die Weisen waren durchaus nicht überstreng; wie rechte Lebenskünstler rühmten sie die Musik beim Gelage und nennen den maßvoll genossenen Trunk eine Herzensfreude. Aber der Wein kann der schlimmste Feind des Menschen werden; man kommt mit dem Freund in Streit und erlebt viele andere

¹⁾ Vgl. Frankenberg, Zeitschr. f. Alttest. Wiss. 1895, S. 249 f. Vgl. auch Ps. 41, 10.

²⁾ Vgl. noch S. 23, 1–3 JS. 34, 19–24 Aristesbrief.

34, 25–31.

³⁾ Vgl. noch S. 20, 1 JS. 19, 2

schlimme Dinge. Das im Text gegebene Liedchen ist als Zwiegespräch zu denken. Ein Mahner redet herzlich zu, der andere antwortet in unverbesserlichem Leichtsinne.

In der Gemeindeversammlung.

JS. 11⁷ Wer wirf nichts, eh du geprüft, untersuche, dann magst du's bestreiten,
⁸antworte nicht, eh du gehört, rede nicht in den Vortrag hinein.

JS. 36⁴ Bereite dich vor, dann rede, sammle dich erst, dann antworte.

JS. 9¹⁷ Von handfertigem Meister 'entsteht ein Kunstwerk' ¹⁾,
 der redefertige Weise regiert das Volk.

JS. 37, 20. 21.

²⁰Manchen Weisen hört man nicht gerne, man hat 'keinen' Genuß dabei,
²¹weil ihm Gott nicht Anmut verlieh, so bringt er sich um die Ehre.

Noch wichtiger als seine gesellschaftliche Formen ist öffentliche Tüchtigkeit. Die Erziehung will den jungen Mann zum angesehenen Mitglied der Gemeinde, vor allem zum geübten Redner machen. Wenn die Weisen untereinander im Lehrhaus zusammentamen, um die geistigen Fragen in lebhaftem Wechselgespräch zu verhandeln, ebenso wenn die bürgerliche oder die geistliche Gemeinde sich versammelte, sah man auf den, der gut reden konnte. Dazu waren ja eben die Weisen und die in der Weisheitsschule Gebildeten da, daß sie das Wort in den Versammlungen ergreifen, die Gemeinde führen konnten; dadurch erst erhob sich einer über die unteren Stände und erlangte er öffentliche Bedeutung. Ein erfahrener Redner konnte dann eine immer hervorragendere Stellung unter seinen Volksgenossen bekommen, als Mitglied der Gerichtsbehörde, Sprecher bei Gesandtschaften, Leiter der geistlichen Gemeinde und dgl. Sicherlich haben schon beim Unterricht oratorische Übungen stattgefunden, denn die Kunst der Rede mußte und konnte, bis zu einem gewissen Grad wenigstens, erlernt werden. Wieviel die äußere Form der Rede ausmachte, wußten die Weisen wohl; diese konnte man sich nicht geben, aber durch beständige Beschäftigung mit der Weisheit, durch seine Zurückhaltung und unerschrockene Übung konnte man es doch zu einem angesehenen Sprecher bringen.

Vorsicht im Verkehr.

Menschenkenntnis.

S. 20⁵ Tiefe Wasser sind die Gedanken, aber der Erfahrene schöpft sie herauf.

JS. 21, 7.

Der Weise sieht, wen er vor sich hat, im Augenblick kennt er den Schlechten aus.

JS. 27⁴ Beim Schütteln des Siebs bleibt der Schmutz zurück,
 so die Schlechtigkeit des Menschen, wenn man ihn ausforscht.

⁵Tongeschirr erprobt der Ofen,
 Menschenkenntnis den Menschen.

⁶Durch die Frucht erkennt man den Stand des Baumes,
 durch Ausforschung die Gedanken.

⁷Lobe niemand, eh du ihn ausgeforscht,
 dadurch erst werden die Menschen erprobt.

¹⁾ I. jēchāschēb jēser.

- JS. 19²⁶Mancher tut fromm und demütig,
aber sein Herz ist voll Tücke.
²⁷Es geht einer gebückt und stellt sich taub
und plötzlich überfällt er dich.
²⁸Manchem fehlt nur die Macht zum Bösen,
kommt Gelegenheit, so führt er es aus.
²⁸Aus den Gesichtszügen erkennt man einen,
aus dem Auftreten schließt der Kenner.
³⁰Kleidung, Haltung und Gang des Menschen
machen seinen Charakter kund.

JS. 11, 2. 3

- ²Lobe keinen wegen seiner Gestalt, verachte niemand wegen Unschönheit;
³die unscheinbare Biene bringt süßeste Labung hervor.

Nicht mit jedermann anbinden. Vorsichtige Wahl des Verkehrs.

- JS. 8¹Prozessiere nicht mit einem hohen Herrn,
was willst du seine Faust spüren?
²Unternimm nichts gegen einen Reichen,
sein Geld ist stärker als du.
³Zank nicht mit dem Schreier,
lege nicht Holz auf das Feuer.
⁴Laß dich nicht mit dem Toren ein,
er verachtet doch deine guten Worte.
¹⁰Zünde nicht an mit der Kohle des Bösen,
sonst verbrennst du durch sein Feuer.
¹⁴Verklage nicht den Richter,
er hat das Gericht in der Hand.
¹⁵Reise nicht mit einem Waghals,
sonst kommst du in große Gefahr.
¹⁶Binde nicht mit einem Jähzornigen an,
nimm ihn nicht zum Begleiter.
¹⁷Schenk dein Vertrauen keinem Einfältigen,
er kann kein Geheimnis wahren.
¹⁸Tu nichts Geheimenes vor einem Fremden,
du weißt nicht, wie er es ausnützt.
¹⁹Schließ nicht jedem dein Herz auf,
daß dein schöner Plan nicht zergeht.

- JS. 13²Was dir zu schwer ist, laß liegen,
mit einem Reicheren geh nicht um;
wie wars bei dem Topf, der mit dem Kessel ging?
dieser stieß und jener zerbrach.

JS. 13, 15 – 20.

- ¹⁵Jedermann liebt seinesgleichen, ¹⁶gleich und gleich gesellt sich gern.
¹⁷Ist der Wolf gut dem Lamm? so wenig liebt der Schlechte den Braven;
¹⁸Ist die Hyäne freund dem Hund? so wenig der Reiche dem Armen¹⁾.
²⁰Der Hochmut haßt die Demut, der Reiche haßt den Armen.

¹⁾ D. 19 weggelassen.

JS. 11, 29. 34.

²⁹Nicht jeden Menschen bring ins Haus, ein Verleumder schlägt viele Wunden.
³⁴Fremder Gast bringt dir fremde Art und du wirfst deinem Haus entfremdet.

JS. 12, 10 – 12.

¹⁰Dem Feinde traue nie, seine Bosheit rostet wie Erz;
¹¹auch wenn er sich ruhig hält, nimm dich in acht vor ihm.
¹²Laß den Feind nicht zur Rechten sitzen, sonst trachtet er nach deinem Sitz;
zu spät begreifst du meine Worte und seufzst über meine Lehre.

S. 26⁴Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit,
daß du dich ihm nicht gleichstellst.

⁵Antworte dem Toren nach seiner Torheit,
daß er sich nicht weise dünkt.

Sich nicht in Fremdes mischen.

S. 26¹⁷Einen Hund am 'Schwanz' packen '':
so machts, wer sich in fremden Streit 'misch't'.

S. 30¹⁰Verleumde nicht den Knecht seinem Herrn,
er flucht dir und du hast den Schaden¹⁾.

Damit der Charakter in dem lebhaften Verkehr der Menschen nicht Schaden leide, ist Menschenkenntnis Notwendigkeit und Pflicht, vollends da Weise und Unweise im Volk sich gegenüberstehen. Auch Menschenkenntnis kann man lernen; man möge darauf achten, wie das Innere der Menschen zum Vorschein kommt; an den Früchten kann man sie erkennen. Selbst scheinbare Äußerlichkeiten, wie Gesichtszüge, Kleidung, Haltung machen den Charakter kund. Nur darf man nicht rasch urteilen, nach dem Schein gehen, sondern muß tief graben, recht forschen. Und wenn man nun die Menschen werten will, so möge man die äußeren Vorzüge nicht überwiegen lassen. Schmeichelei muß immer Verdacht wecken, so angenehm sie, namentlich der Jugend, schmecken möge; man soll den rechten „Gaumen“ haben für das, was einem vorgelegt wird (JS. 36, 24).

Außer dem Familien- und Freundschaftsleben steht der Mensch im weiten Verkehr mit allen übrigen Menschen. Hier gilt als erstes Gebot der Weisheit die Vorsicht. Alles was einem schadet oder was nutzlos ist, muß man meiden und zuvor die Wirkung eines Vorgehens reiflich überlegen. Durch Verkehr mit Reichen entstehen kostspielige Ansprüche, durch Berührung mit schwierigen Leuten kommt man in Ungelegenheiten; ohne daß man's wollte, wird man mitschuldig. Den Verkehr mit Fremden empfehlen die Weisen nicht; fremdes Wesen ist wohl zu allen Zeiten angestaunt und nachgeahmt worden. Dem Feind muß man stets aus dem Weg gehen, halte er sich, wie er wolle. Daß man einen Feind umwandeln könne, glauben die Weisen nicht; eher wird aus einem Esel ein Doktor als aus einem Feind ein Freund, sagt auch das heutige palästinische Sprichwort. Den Feind etwa durch Rücksicht gewinnen zu wollen, hält der Sirazide nicht für rätlich; der Idealismus, der den Feind durch Liebe überwindet, liegt ihm noch fern.

In ihrer Arbeit am Volk haben die Weisheitslehrer reichlich erfahren, wie schwierig es ist, sich in dieser Welt unbescholten und ohne Schaden durchzufinden; das bewegt sie zu solchen abmahnenden Ratschlägen. Selbstverständlich handelt es sich dabei um lauter Dinge, die das Sittengesetz nicht unbedingt fordert. Wo das Recht in Frage steht, da heißt es: „streite bis auf den Tod!“ In allem übrigen muß man sich nach den Umständen richten, dem Toren einmal nach seiner Torheit, ein andermal

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 9, 7–9 20, 19 23, 9 26, 24–26 27, 19 JS. 9, 13 11, 9. 30–33 12, 15–18 13, 3–8 20, 1 f. 22, 13.

nicht nach seiner Torheit antworten, ein Doppelspruch, der die ganze Schwierigkeit des Verhaltens beleuchtet. Besonders schlecht steht es einem gebildeten Menschen an, sich in fremde Dinge zu mischen, vollends wenn man sich mehr darum bekümmert als um die eigenen und über dem Splitter des Nächsten den eigenen Balken übersieht. Von solchen Übergriffen hat man nur Schaden und Spott; will man z. B., sagt Pseudo-Menander, den Schiedsrichter zwischen zwei Brüdern spielen, so hat man eitel Verdruß dadurch; sie vertragen sich schon von selbst wieder und verachten dann den überflüssigen Berater.

Bürgerpiegel.

Segen der Ordnung.

S. 21¹⁵ Der Gute freut sich der Ordnung, den Übeltätern ist sie ein Schrecken.

S. 11¹⁴ Ohne kluge Leitung verfällt ein Volk, wo Ratgeber genug sind, steht es gut.

Nutzen der Frommen für das öffentliche Wohl.

S. 11¹¹ Der Segen der Rechtschaffenen bringt eine Stadt empor, der Gottlosen Mund reißt sie ein.

S. 29² Haben die Frommen die Macht, ist überall Freude, wenn die Bösen herrschen, seufzen die Leute.

JS. 16⁴ Durch einen einzigen Gottesfürchtigen wird eine Stadt bevölkert, durch eine gottlose Familie wird sie menschenleer¹⁾.

Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl. JS. 37, 22 – 26.

²² Mancher Weise ist für sich weise, nimmt die Frucht seiner Einsicht für sich.

²⁵ Mancher ist für sein Volk weise, seine Einsicht kommt allen zu gut.

²⁶ Wer für sich weise ist, hat viel Gewinn, jedermann preist ihn glücklich,

²⁶ wer für sein Volk weise ist, wird geehrt und sein Name lebt 'in Ewigkeit'²⁾.

Wir beobachteten den zeitlosen, allgemeinen Charakter, den die Sprüche im Großen und Ganzen haben. Unterschiede im einzelnen sind dabei nicht ausgeschlossen; so richtet sich die Beurteilung der Obrigkeit und des politischen Lebens nach den bestimmten geschichtlichen Verhältnissen. Doch haben auch hier vorexilische und nachexilische Sprüche mit einigen Ausnahmen ähnliche Stimmung; man freut sich des geordneten Regiments. Übrigens sehen die Spruchdichter auch in nachexilischer Zeit über das eigene Land nur wenig hinaus; sie reden vom Nächstliegenden, von der Stadt oder dem Volk, in dem sie leben, nicht von dem Reich der Perser oder der Seleuziden, dem ihr Volk eingegliedert war. Die Idee des Staates und der Arbeit für den Staat blieb den Weisen von den kleinen jüdischen Verhältnissen aus und dem Charakter der Weisheitsschule entsprechend fremd. Übrigens stehen die jüdischen Weisen hierin keineswegs allein; auch im griechischen „Stadtstaat“ und noch mehr in der großen hellenistischen Kulturwelt trat der Staatsgedanke zurück. Wir haben für das nachexilische Judentum, besonders des 3. Jahrhunderts, dieselbe Struktur anzunehmen wie für die übrige hellenistische Welt; es existierte nicht eine geschlossene Nation, sondern ein Reichenreich und darin „eine Gesellschaft von Individuen, die durch die Solidarität der Einzelinteressen, im besten Falle durch die Wirksamkeit des Rechts- und Schamgefühls, das die einzelnen gegeneinander hegen, zusammengehalten wurden“³⁾.

Nur einmal (s. S. 138) bringt der Sirazide, durch bestimmte geschichtliche Eingriffe veranlaßt, zum Ausdruck, daß auch die geistlichen Erzieher die patriotischen Wünsche des Volkes nach politischer Selbständigkeit teilen; im übrigen suchten die Weisen wohl eher ihre Jünger von der unfruchtbaren Sehnsucht weg zur treuen

¹⁾ Vgl. S. 28, 12, 28, 29, 16.

²⁾ Vgl. S. 21, 22 JS. 25, 5.

³⁾ S. Kürst, Geschichte des hellen. Zeitalters, 2. Bd. 1. Hälfte S. 293 f.

Arbeit in der Gegenwart und in der unmittelbaren Umgebung zu erziehen. Auch hierin sind sie rein diesseitig und real gerichtet. Wurzel der Volkskraft ist nicht irgendwelche politisch-messianische Zukunftshoffnung, sondern Weisheit, Frömmigkeit, Sittlichkeit, vom Volk und vom einzelnen geübt. Und jeder einzelne hat hierin seine große Verantwortung, seinen herrlichen Wert. Ein einziger Gottesfürchtiger ist unermesslich wichtig, Ein Gottloser richtet unübersehbaren Schaden an. So sagen die Weisen ihren Schülern, daß sie Salz und Licht seien.

Zur unmittelbaren öffentlichen Wirksamkeit kann man niemand zwingen; auch von dem, der für sich weise ist, geht eine verborgene Kraft aus. Größer freilich und lohnender ist es, seine Gabe im Dienst des Ganzen zu üben. Da die Schüler der Weisen vielfach aus den besten Familien stammten, waren solche Worte von besonderer Bedeutung.

Allgemeine Bürgerpflichten.

S. 24, 21, 22.

²¹Fürchte Gott und den König, nimm dir nichts heraus gegen sie;
²²diese Beiden können plötzlich verderben, unversehens in Unglück bringen.

S. 11³⁰Rechtsinn ist ein Lebensbaum, Gewalttat bringt Menschen um.

S. 22²⁸Verrücke nicht die uralten Grenzen, die deine Väter einst aufgestellt.

S. 28¹⁷Ein Mensch mit Blutschuld beladen fliehe zum Grab, niemand schütze ihn!

JS. 4⁷Mach dich beliebt bei der Gemeinde,
 sei der Regierung untertan,
⁸leih dem Geringen dein Ohr,
 erwidre seinen Gruß in Bescheidenheit,
⁹rette Bedrängte vor den Bedrängern,
 sei nicht ungeduldig beim Rechtsprechen;
¹⁰sei den Waisen ein Vater,
 ersetze der Witwe den Mann,
 so wird Gott dich Sohn nennen,
 dich lieben mehr denn eine Mutter lieb¹⁾.

Die Erzieher führen nun noch weiter aus, wie sich ein vornehmer junger Bürger, der gottesfürchtig, rechtschaffen und weise ist, im Gemeinwesen verhalten möge. Er füge sich in die Ordnung und schütze die Ordnung. Auf Recht gründet sich das Ganze, und der einzelne vermag viel, um das soziale Leben im Gleichgewicht zu erhalten. Wieder macht der Erzieher auf die letzten Konsequenzen jedes einzelnen Tuns aufmerksam; alles was von einem rechtlichen Mann ausgeht, wirkt fördernd, was von einem herrschsüchtigen, Gewalttätigen ausgeht, zerstört. Das wirtschaftliche und soziale Gleichgewicht wird dadurch erhalten, daß man z. B. die alten Grenzen und soziale Gleichgewicht nicht bloß die Abergrenzen, sondern auch die Gemeinde- und Stammesgrenzen, und den Spruchdichter bewegt der große Gedanke der gesunden, stabilen Wirtschaftspolitik. Weiter schützt der einzelne das soziale Gleichgewicht, indem er seinen Einfluß für die sozial Schwachen einsetzt. In zartem Ton wirbt der Sirazide dafür und zeigt mit seinen feinen Worten (4,10), wie sich die Mitbürger untereinander als eine Familie fühlen sollen.

Auf der andern Seite aber darf man das Recht nicht hindern, nicht etwa den Schuldigen in verfehltem Mitleid schützen wollen. Ewige Ordnungen würden dadurch gestört; ein Mörder ist nach Gottes Spruch dem Tod verfallen, die Todesstrafe oder die Blutrache müssen ihren Lauf haben. Unrecht, das man gesehen hat, muß man

¹⁾ I. etwa: jirsekāhā mē'em schēhārātā. — Vgl. noch S. 17,11 28,2 29,10. 24.

zur Anzeige bringen; der gute Bürger selbst wird sich hüten, daß er sich „gegen die Stadtgemeinde verkehle“ (IS. 7, 7). Bei öffentlichen Unruhen darf man die Pflicht, die für einen weisen und rechtlichen Mann entsteht, nicht versäumen; der „Tor“ stiftet Aufruhr, der „Weise“ beschwichtigt ihn. Alles was man in der Charakter-
schule gelernt hat, kommt einem hier zu gut, der geübte Blick, die innere Sicherheit, die Macht der Rede.

Als Richter.

S. 17¹⁵Den Schuldigen freisprechen, den Unschuldigen verdammen,
beides ist Gott ein Greuel.

S. 24, 25. 26.

²⁵Wer den Schuldigen freispricht, den verwünschen und verfluchen die Leute.

²²Wer recht richtet, dem geht es gut, über ihn kommt Glück und Segen.

S. 18¹⁷Der erste hat immer Recht mit der Klage,
kommt der andre, so lautet es anders.

S. 28²¹Parteinehmen ist nicht recht, manchen verführt schon ein Bissen Brot.

S. 15, 27.

Wer sich bestechen läßt, zerstört sein Haus, wer fest bleibt, erhält sein Leben.

Als Zeuge.

S. 14²⁵Der wahrhaftige Zeuge ist ein Lebensretter,
wer Lüge vorbringt, ist ein 'Verräter'.

S. 25¹⁸Hammer, Schwert und scharfer Pfeil
ist, wer falsch zeugt gegen den andern.

S. 24²⁸Laß dich nicht ohne Not als Zeuge rufen,
du könntest leicht das Falsche sagen.

Der in der Weisheitsschule Gebildete, durch soziale Stellung, Charakter und Kunst der Rede Ausgezeichnete konnte leicht Richter werden, sei es daß er in der kleineren Heimatgemeinde in das Kollegium eintrat oder in Jerusalem in die oberste Gerichtsbehörde berufen wurde, als ständiges Mitglied oder als Ersatzmann. Unbedingter Rechtsinn, unparteiisches Verfahren, gewissenhafte Untersuchung, die das „audiatur et altera pars“ berücksichtigt, wahrhafte Entscheidung sollen hier gelten. Die Versuchungen der Parteilichkeit und Bestechlichkeit sind groß, weil die gleichstehenden Kreise zusammenhalten und das Rechtsbewußtsein im allgemeinen nicht stark entwickelt ist. Es braucht gar nicht viel dazu, daß einer das Recht beugt, „ein Bissen Brot“, sagt der Weise, „ein Paar Schuhe“, sagt Amos in der gleichen Bildersprache. Schließlich fällt es immer auf den Mann selbst zurück, ob er die Rechtsordnung schützt oder verlegt; die höhere Rechtsordnung sorgt dafür, daß er seinen Lohn bekommt. Die Mahnungen der Propheten und die Arbeit der Weisheitslehrer waren nicht umsonst; sie haben dazu beigetragen, daß das Volk der Juden ein ausführliches Rechtssystem auf humaner Grundlage hervorgebracht hat.

Da die alten Gerichte keine staatlichen und privaten Anwälte hatten, kam in der richterlichen Untersuchung alles auf die Aussagen der Zeugen an. Sie wurden einzeln verhört; das Gesetz schreibt vor, daß der falsche Zeuge das büße, was sein falsches Zeugnis über den Angeklagten gebracht hätte, und daß die Zeugen bei der Vollstreckung des Todesurteils (der Steinigung) die ersten Steine werfen müssen. Durch solche Bestimmungen will das Gesetz das Bewußtsein der Verantwortlichkeit einschärfen. Daselbe wollen die Spruchlehrer; sie mahnen den Zeugen, an die Folgen seiner Worte zu denken. Nabots Geschichte und so mancher Fall aus der Erfahrung konnten als

Beispiel dienen. Es ist recht aus dem Leben gegriffen, wenn der Weise sagt, man solle sich nicht zum Zeugnis drängen; gerade das Gefühl der Verantwortlichkeit macht vorsichtig. Aber das darf nicht überall gelten; wo man sieht, daß einer unschuldig angeklagt ist und verurteilt werden soll oder daß einem Armen das Recht genommen wird, da muß man furchtlos hervortreten (S. 24, 11 JS. 29, 7). Ob Zeugniszwang bestand, läßt sich aus den Sprüchen nicht erkennen¹⁾.

Sürsorge für Niedrige und Arme.

JS. 4, 1. 2. 5.

¹Achte das Wohl des Armen nicht gering, laß den Betrübten nicht schmachten,
²laß den Darbenden nicht stöhnen, erbittre den Unterdrückten nicht²⁾,
³wende dein Auge nicht ab vom Bittenden, gib ihm nicht Anlaß, dir zu fluchen,
 wenn einer in Verbitterung schreit, so hörst 'sein Schöpfer' auf sein Geschrei.

S. 22²Reiche und Arme stellt das Leben zusammen, beide hat Gott geschaffen.

S. 3, 27. 28.

²⁷Weigre dich nicht, dem 'Bedürftigen' zu helfen, wenn es in deiner Macht steht.
²⁸Sag nicht zu ihm: „komm morgen“, wenn du's doch heute kannst.

S. 19¹⁷Wer dem Armen hilft, leiht Gott; Er vergilt ihm seine Guttat.

JS. 21⁵Das Gebet des Armen geht von Mund zu Ohr
 und sein Recht kommt schnell herbei.

S. 14³¹Bedrückst du den Geringen, so schmäht dir seinen Schöpfer,
 bist du dem Armen freundlich, so ehrt du Gott.

S. 23¹⁰Derrücke nicht den Grenzstein 'der Witwe',
 nimm dir nicht vom Feld der Waise;
¹¹ihr Rächer ist stark,
 er wird ihre Sache führen gegen dich.

S. 11, 26.

Wer Korn zurüchhält, wird verwünscht, wer's herausgibt, den segnen die Leute.

S. 28⁸Wer sein Vermögen durch Wucher mehrt,
 sammelt für den, der dem Armen hilft³⁾.

Kunst des Wohltuns.

JS. 12¹Wohltat erweise 'dem Würdigen',

damit du selbst Freude davon hast.

²Wohltat am Frommen kommt wieder herein,
 wo nicht von ihm, so von Gott.

³Wohltat am Gottlosen bringt keinen Dank,
 man stiftet auch nichts Gutes damit.

⁴Gib ihm nicht die Waffe des Brots,
 er könnte sie gegen dich wenden.

⁶Auch Gott haßt die Bösen
 und übt Gericht an den Gottlosen.

⁷Gib dem Guten, weigere dem Bösen,

⁸labe den Bescheidenen, versage dem Frechen.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 17, 23. 26 18, 5 24, 23 JS. 20, 4; S. 12, 17 14, 5 19, 5. 9. 28 21, 28. ²⁾ V. 3f. weggelassen. ³⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 17, 5 22, 16. 22f. 28, 3. 16 29, 7 JS. 20, 10 31, 25 - 27 32, 14 - 26.

- JS. 18¹⁵ Verdirb deine Wohlthat nicht selbst,
 begleite sie nicht mit verlegendem Wort.
 16 Stillt nicht der Regen den Wüstenwind?
 so mildert das Wort die Gabe.
 17 Ist doch das Wort wichtiger als die Gabe.
 Beides schenkt der gütige Mann.

Das Erbe der Propheten haben die weisen Lehrer treu verwaltet. Es gab zu allen Zeiten Leute, die die wirtschaftlich Schwachen bedrückten, ihre Notlage ausnutzten, die Armen in Schuldhast werfen ließen, durch Wucher, durch Zurückhalten des Getreides in teuren Zeiten sich bereicherten, flehentlichen Bitten und Versprechen unzugänglich waren. Die Bildersprache nennt diese gewalttätigen Egoisten „Blutmenschen“, „Räuber“ und dgl. und eindringlich warnen die Sprüche, sich an einem solchen Gebahren zu beteiligen. Für den rechtlosen Armen tritt Gott ein, der oberste Herr des Rechts, Schöpfer, Vater der Armen; das Geschrei der Unterdrückten dringt, wie das Stöhnen unschuldig vergossenen Blutes, durch die Wolken und ruht nicht, bis es erhört ist; ein unbarmherziges Gericht ergeht über die Unbarmherzigen. Aber nicht bloß die böse Tat, auch die Unterlassung der guten ist Sünde; man möge die Pflicht der Nächstenhilfe nicht versäumen, nicht verschieben. Der edle Mann wird nicht warten, bis er angerufen wird, tatkräftige Unterstützung ist ihm von sich aus Bedürfnis. Beste Benutzung des Reichtums ist, wie wir hörten, die Wohltätigkeit, was verständlich ist in einer Zeit, die noch keine wirtschaftliche Verwendung des Kapitals kannte.

Almosengeben. Am häufigsten vollzieht sich die Wohltätigkeit, die Armenfürsorge, in der Form des Almosens (der *ελεημοσυνη*), und Almosengeben erscheint mehr und mehr als das Kennzeichen des frommen Menschen. Wie wichtig es genommen wurde, erkennen wir darin, daß es mit dem technischen Terminus *sedaka* (Gerechtigkeit, Rechttat) belegt wurde, also die Gerechtigkeit eines Menschen, das rechte Verhalten gegen den Mitmenschen, im Almosengeben gesehen wurde. Woher kommt diese Wertschätzung des Almosens? Vielleicht daher, daß die Fürsorge für die Armen im Gesetz immer wieder betont wurde und sie darum als das Gebot des sittlichen Verhaltens gegen den Nächsten verstanden wurde. Vielleicht auch daher, daß die Armen nach Anschauung der alten Zeit gewissermaßen die Erfindungen der Gottheit auf Erden waren, ähnlich wie man den wandernden Fremdlingen göttliche Ehre erwies. Diese Vorstellung wirkt noch nach in dem Gleichnis von Matth. 25, 31 ff., das auch im übrigen auf dem Boden der jüdischen Anschauung steht; was man einem der Geringsten erweist, das ist dem Christus erwiesen. Almosengeben, Fürsorge für Arme überhaupt heißt daher auch der beste „Gottesdienst“ (vgl. Jak. 1, 27). Wer also dem Armen etwas gibt, der leiht Gott; der Hilfreiche legt sich durch seine Guttaten einen Schatz bei Gott an, den der himmlische Schuldner bei gelegener Zeit zurückerstattet. Gerade vom Almosen gilt es ganz besonders, daß es Sünde zudecke und so vor Unglück bewahre. Als Nebukadnezar durch seinen Hochmut die Gottheit erzürnt hatte, gab ihm der weise Daniel den Rat, seine Sünde durch *sedaka*, durch Barmherzigkeit gegen Elende wieder gut zu machen, so könnte die Strafe noch abgewendet werden Dan. 4, 24.

Man kann nicht sagen, daß dies eine besonders edle Auffassung des Wohltuns sei. Es fehlt die Beziehung des Herzens; der Fromme gibt nicht aus Erbarmen und Liebe, sondern um Lohn und in gewohnter Übung; das Almosengeben, an sich etwas Schönes, wird, wie das Gebet, zur Zeremonie. Immerhin ist die Armenfürsorge durch diese Anschauung eine so feste Einrichtung in der frommen Gemeinde geworden¹⁾, daß die christliche Gemeinde und der Islam sie ohne weiteres übernahmen und Brauch und Anschauung sich bis tief ins christliche Mittelalter herein forterbten. Erst die heutige Zeit ringt sich völlig von dieser Art Nächstenliebe los; von dem Augenblick an, da man die sittliche und soziale Selbständigkeit jedes einzelnen, auch des

¹⁾ Vgl. das Amt des Almoseneinnehmers in der Synagoge.

Geringsten, anerkannte, fühlte man sich gedrungen, alles zu vermeiden, was an „Almoſen“ erinnerte. Aber jene ältere Stufe iſt die notwendige Vorbereitung zur heutigen Auffaſſung vom Recht des Armen geweſen. Man ſieht auch in dieſem Stück die gewaltige Erziehungsarbeit der alten Zeit; wengleich mit unzulänglichen Mitteln, hat ſie doch das erreicht, daß die Not des Menſchengeschlechts ihre ſtändige Hilfe hatte.

Der Sirazide macht darauf aufmerkſam, daß auch das Wohltun eine Kunſt ſei, die mit Überlegung und mit feinem Taſt geſchehen müſſe. Die Wohltat ſoll richtig verteilt werden, Unwürdigen und Feindſeligen gegenüber iſt ſie Verſchwendung. Gemessen an der idealen Forderung der Bergpredigt, die rückhaltsloſe Nächſtenliebe verlangt (Matth. 5, 43—48), erſcheint die Mahnung gar zu nüchtern. Der Vergleich mit dem Jeſus-Wort drängt ſich auf, denn beide, Jeſus und der Sirazide, nehmen das Verhalten Gottes als Beiſpiel; der Gott Jeſu läßt ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und über die Guten, der Gott des Siraziden liebt die Guten und haßt die Böſen; der „Vollkommene“ im Sinn des Siraziden iſt daher ein ganz anderer als der von Jeſus Gezeichnete. Nur darf man nicht vergeſſen, daß auch das Wort des Siraziden trotz der Forderung Jeſu ſeine praktiſche Berechtigung hat und pädagogiſch betrachtet ſeinen Wert behält. Ähnlich ſehen ſich im chineſiſchen Altertum der Idealismus des Laoſtze und der Realismus des Kungfuſtze gegenüber. Jener ſagt: wer gut gegen mich iſt, den behandle ich meinerſeits gut; wer nicht gut iſt, den behandle ich gleichfalls gut; gegen den Aufrichtigen bin ich aufrichtig, gegen den Nichtaufrichtigen bin ich gleichfalls aufrichtig (K. 49). Oder ein andermal (K. 63): es gilt, Feindſeligkeit mit Wohlwollen zu vergelten. Kungfuſtze ſagt im Gegenſatz zu dieſem Idealismus: womit willſt du dann das Wohlwollen vergelten? vergilt Feindſeligkeit auf dem Weg des Rechts; mit Wohlwollen vergilt das Wohlwollen. — Sein empfindend weiſt der Sirazide endlich darauf hin, daß nicht die Gabe, ſondern das begleitende Wort der Ausdruck des Herzens ſei. Ein ſolcher Spruch wie dieſer letzte wiegt vieles auf, was ſonſt über die Guttat und die Zeremonie des Almoſens geſagt werden mochte.

Leihen und Bürgen.

JS. 29¹ Wer dem andern leiht, tut ein gutes Werk,
wer ihn unterſtützt, hält das Gebot.

²Leih ihm, wenn er in Not iſt,
und du, zahle zurück auf die beſtimmte Zeit.

S. 6, 1—5.

¹ Haſt du Bürgſchaft übernommen,	Handſchlag gegeben für einen andern,
² biſt du durch dein Wort gebunden,	durch deine Zusage gefangen,
³ ſo ſorg, daß du dich herausbringſt,	du biſt in der Gewalt des Fremden.
⁴ Gönne keinen Schlaf deinen Augen,	keine Ruhe deinen Lidern,
⁵ entrinn 'ihm' wie eine Gazelle,	wie der Fink' aus der Hand ¹⁾ des Fängers.

S. 22, 26. 27.

²⁶Sei keiner von denen die Handſchlag geben, die ſich für Darlehen verbürgen.

²⁷Warum ſoll man dir dein Bett wegnehmen, wenn du nicht zahlen kannſt?

JS. 8, 13.

Bürge nicht für einen Vornehmen, und bürgſt du, mach dich aufs Zahlen gefaßt.

Das altisraelitiſche Volk und das ältere Judentum beſaßen kein Bank- und Kreditſyſtem; wenn Geld ausgeliehen wurde, geſchah es nicht, um das eigene Geld umzutreiben, ſondern um dem Mangel des Leihenden abzuhelpen. Während nun die übrigen Völker des Altertums einen hohen Zinsfuß anſetzten, ſo daß für die humane Betrachtung „Sinsnehmen“ und „Wucher“ zuſammenfielen, beſtimmte das jüdiſche Geſetz, daß man vom Volksgenossen überhaupt keinen Zins nehmen dürfe. Dieſe Forderung des Geſetzes war nicht zu ſchwer, weil ja das Geld doch nur dalag, nicht

¹⁾ I. mijjadö. — Vgl. zum Ganzen noch JS. 29, 3—10; S. 11, 15 17, 18 20, 16 27, 13 JS. 29, 14—20.

umgetrieben wurde. Auch in unseren Versen handelt es sich um dieses zinslose Leihen. Dieses gehört zur Wohlthätigkeit im weiteren Sinn und die Erzieher mahnen, man möge es in der richtigen Art, mit Entgegenkommen und mit Vorsicht, ausüben. Dem Freund oder Bruder soll man gerne und reichlich leihen; warum will man sein Geld unter Steinen oder Mauern rosten lassen!¹⁾ Ebenso soll man jedem Nächsten, der in der Not ist, willig aushelfen und mit dem Armen, der nicht zur verabredeten Zeit zurückzahlen kann, Geduld haben, am Ende auch einen Verlust nicht allzusehr zu Herzen nehmen. Immer aber möge man vorsichtig darauf achten, wem man gibt, und einem Reicherem soll man nicht leihen; hier liegt ja nach jüdischen Verhältnissen keine Notwendigkeit vor, und erfahrungsgemäß zahlt es der mächtige, rechtlich schwer zu fassende Herr doch nicht zurück (JS. 8,12). Hat man selbst etwas entlehnt, so ist pünktliche Rückerstattung Ehrensache; der gebildete Weise unterscheidet sich hierin von den vielen, die versprechen, aber nicht zurückgeben und es dem Hilfreichen schließlich übelnehmen, daß er sie in dieses Abhängigkeitsverhältnis gebracht hat.

Leihen ist Pflicht, Bürgen ist Unverstand. Nicht alle Spruchlehrer formulieren es so kategorisch, aber alle mahnen zur äußersten Vorsicht. Es handelt sich wohl bloß um das Eintreten für den andern dem Gläubiger gegenüber, nicht um Bürgschaft vor Gericht. Der impulsive Mensch läßt sich Herz und Verstand gefangen nehmen, der Weise überlegt zweimal und dreimal. Für einen Fremden oder für einen vornehmen Herrn bürgt er nicht; hat er sich hinnehmen lassen, Bürgschaft zu leisten, so tut er alles, um sein Geld wieder zu erhalten; hat er selbst Bürgschaft erbeten, so wird er seinen Bürgen nicht im Stich lassen. Das sind Äußerungen des nüchternen, welt-erfahrenen Wirklichkeitssinns und der rechtlichen Männlichkeit; vereinzelt dringt die Stimme des Herzens durch: der Gütige bürgt für den Nächsten (JS. 29,14). Hinter den nüchternen Worten steht die aristokratische Disziplin, die die soziale Pflicht an der Erhaltung des eigenen Besitzes, des Rufes und des Charakters abmißt; die Jugend insbesondere durfte wohl auf die Gefahr der unbefonnenen Hilfeleistung hingewiesen werden.

Kaufmännisches Leben.

S. 16¹¹Wage und 'Wagschalen' stammen von Gott,
die Gewichtsteine sind von ihm gemacht.

S. 11¹Falsche Wage ist Gott ein Greuel, rechtes Gewicht gefällt ihm wohl.

S. 20¹⁰Zweierlei Maß, zweierlei Gewicht, eins wie's andre ist Gott ein Greuel²⁾.

JS. 27²Zwischen zwei Steinen steckt der Pflock,
zwischen Kauf und Verkauf 'sitzt' die Sünde.

JS. 26²⁹Schwerlich bewahrt sich der Kaufmann vor Schuld,
bleibt der Händler von Sünde frei.

JS. 20¹²Der eine kauft viel um wenig Geld, der andre zahlt das Siebenfache.

Die Abneigung des Weisheitslehrers gegen den Handel lernten wir früher kennen. Ähnliche Gefahren wie der Handel birgt schon das Kaufen und Verkaufen, und wie Jesus den Mammon ungerecht nennt, findet der geistliche Erzieher mit dem kaufmännischen Beruf die Sünde fast naturnotwendig verbunden. Die Versuchung war groß, der Kaufmann konnte die Maßgeräte oder Gewichtsteine, mit denen das Geld abgewogen wurde, fälschen. Der gemeine Mann sieht darin nichts Schlimmes, er hält es für ganz natürlich; denn Kaufen und Verkaufen ist eine Art Kriegsspiel, in dem jeder den andern zu überlisten sucht. Das ist heute noch gerade so. Vollends

¹⁾ JS. 29,10; man möchte daraus schließen, daß die reicheren Leute ihr Geld in einer Art unterirdischer Schatzkammern aufbewahrten. ²⁾ Dgl. S. 20,25.

versteht man das in der alten Zeit, wo die Kaufleute vielfach volksfremde Leute waren; während die Israeliten als Bauern sich ins Land eingesiedelt und den ursprünglichen Einwohnern den Boden genommen hatten, blieben die Kanaaniter als städtische Kaufleute zurück¹⁾ und in späterer Zeit waren Kaufleute aus aller Herren Länder in Jerusalem oder in anderen großen Städten ansässig. Es war eine große Tat der Propheten, daß sie sich gegen die Unehrllichkeit im kaufmännischen Leben wendeten und über all den großen Gegensätzen es nicht vergaßen, die Schäden der täglichen, kleinen Wirklichkeit anzufassen; sie sind hiebei, wie in den großen Fragen, von der Menge verständnislos angeschaut worden. Die Weisheitslehrer sehen die Kleinarbeit der Propheten fort, und wie sie gegen jede Unaufrichtigkeit und Unehrllichkeit kämpfen, so gegen den Betrug im Kauf und Verkauf. „Die Gewichtsteine sind von Gott gemacht“, sagen sie; das ist nicht bloß bildlich gemeint, sondern bezieht sich auf den Brauch der alten Völker, Normalgewichtsteine in den Heiligtümern aufzubewahren als Normen für den Geldverkehr und das kaufmännische Leben. Also hat man es mit einer heiligen Ordnung zu tun und wer die Gewichte fälscht, versündigt sich, fehlt nicht bloß gegen Menschen, sondern gegen Gott. Es möchte deswegen für einen Jünger der Weisheit nicht empfehlenswert sein, den kaufmännischen Beruf zu wählen. Nicht bloß hat man in diesem Stand wenig Zeit für frommes Studium und wissenschaftliche Bildung („wer viel Handel treibt, kann nicht weise werden“, sagt Hillel), sondern der Charakter steht in großer Gefahr; es sind gar zu viele Möglichkeiten in diesem Beruf.

In höfischem Dienst.

- S. 22²⁹ Wer in seiner Arbeit tüchtig ist, wird in des Königs Dienst erhoben.
- S. 14³⁵ Ein fluger Beamter hat des Königs Gunst,
der nichtsnutzige fällt in Ungnade.
- S. 16, 13.
Aufrichtiges Wort gefällt dem König, er liebt den, der die Wahrheit spricht.
- S. 25, 3
Die Höhe des Himmels, die Tiefe der Erde, der Könige Sinn ergründet man nicht.
- S. 16¹⁵ Das huldvolle Antlitz des Königs macht glücklich,
seine Gunst ist ersehnt wie Frühlingsregen.
- S. 19¹² Löwenknurren ist des Königs Groll,
seine Huld wie Tau, der die Pflanzen neht.
- S. 16¹⁴ Des Königs Zorn ist ein Todesbote, der weise Mann beschwichtigt ihn.
- S. 25, 6. 7.
⁶Dränge dich nicht vor beim König, stell dich nicht auf den Platz der Großen.
⁷Besser, man sagt dir: rücke herauf! als offene Zurücksetzung.
- JS. 23, 14.
Wenn du an fürstlichem Hof verkehrst, denk an Vater und Mutter,
daß du nichts Unziemliches tust, nicht tacklos dich zeigst,
den Tag deiner Geburt verwünschen mußt und wünschest, du wärest nie geboren.
- JS. 7, 4 – 6.
⁴Erbitte nicht hohes Amt von Gott, nicht einen Ehrensitz vom König.
⁵Wolle nicht gerecht sein vor Gott, nicht weise vor dem König.

¹⁾ Daher heißt der Händler oder Krämer zuweilen „Kanaaniter“ S. 31, 24 u. a.

6) Begehre nur dann leitende Stellung, wenn du dem Unwesen zu steuern vermagst, sonst weichst du vor Mächtigen zurück und dein Charakter wird brüchig 1).

Die internationale gebildete Gesellschaft. Zu allen Zeiten waren die gebildeten Königshöfe Sammelpunkte der Wissenschaft und der Kunst. Die Fürsten riefen die gelehrten Männer an ihren Hof als Ratgeber, Geschichtsschreiber, Erzieher der Prinzen oder auch als Träger feiner Geselligkeit. Innerhalb des israelitisch-jüdischen Volkslebens sind Salomo und Hiskia Beispiele von geistig hochstehenden Fürsten, Esra und Nehemia, in der Legende Daniel Beispiele von geschägten Höflingen. Plato wirkt als gelehrter Staatsmann im Ausland, Aristoteles als Freund von Fürsten und als Prinzenzieher; indische Herrscher hielten sich aus Freude an der Wissenschaft Gelehrte am Hof, die im Wettgespräch über wissenschaftliche Gegenstände um den Preis rangen.

Diese allgemeine, immer sich wiederholende Erscheinung war in der hellenistischen Periode besonders weit verbreitet. Ja, man kann in jener Zeit von einer internationalen gebildeten Gesellschaft reden. An die Stelle der einzelnen Völker war die einheitliche Kultur getreten und die Bildung war der Faktor, nach dem sich die Gesellschaft gliederte. „In der gebildeten Gesellschaft der hellenistischen Kulturwelt werden alle Unterschiede und Trennungen, die durch geographische Entfernungen oder Zugehörigkeit zu einem besonderen politischen Ganzen bedingt werden, im wesentlichen aufgehoben. Über allen politischen Gegensätzen und Absonderungen steht die ausgleichende Macht einer einheitlichen Gesellschaft, die durch die gemeinsame Teilnahme an einer umfassenden Kultur sich untereinander verbunden, durch die nämlichen grundlegenden Voraussetzungen ihres individuellen Lebens sich allen trennenden Schranken einzelstaatlicher Bildungen überlegen weiß. Jeder, der dieser Gesellschaft angehört, ist durch das Vorzugsrecht des Gebildeten mit einem Freibrief ausgerüstet, der ihn überall in der damaligen Kulturwelt akkreditiert.“ Das Band zwischen Fürstenhof und Gelehrten war meist ein persönliches, internationales; der Weise trat nicht notwendig in eine innerliche Beziehung zu dem Staat, in dem er lebte 2).

Solche internationale Gelehrte brachte auch das Judentum hervor. Sie fanden besonders an den ptolemäischen Höfen gastliche Aufnahme und es sind uns noch einige Namen hervorragender Juden überliefert, die in verschiedenen Stellungen den ägyptischen Herrschern dienten. Im Unterrichts der Weisheitsschule wurde darum auch auf diese große ausländische Laufbahn hinausgeschaut. Die uns überlieferten Sprüche über höfischen Dienst stammen teilweise aus alter Zeit und beziehen sich auf den Dienst am einheimischen Fürstenhof, oder gehören sie der jüngeren Zeit an und reden von der Stellung im Ausland. Die Erzieher sagen, wie man sich zu solcher Höhe in der Welt emporarbeiten könne; Wahrhaftigkeit, Fleiß, Klugheit, anmutige Rede bringen Gunst bei Fürsten. Hohes Amt ist etwas Schönes; man kann heilsamen Einfluß auf den Fürsten gewinnen, am fremden Hof für das eigene Volk wirken 3). Aber die Nähe des Fürsten bleibt stets gefährlich; bei der absoluten Willkür des Herrschers geht es oft um das Leben und das Geschick wechselt beständig. Hier muß der Weise alle Weisheit und Frömmigkeit zu Rat halten, sich in der Gunst des Fürsten zu befestigen suchen, nicht sich vordrängen, aber auch nicht die Fühlung mit dem Herrscher verlieren. Gar fein ist der Rat des Siraziden, am fernen Hof der Eltern und der Heimat, der frommen Erziehung, der einfachen Sitte zu gedenken; so bleibt man im gesunden Wurzelboden, wenn das Haupt noch so hoch emporragt. Schöner könnte der Segen der Heimattreue nicht ausgedrückt werden.

Die internationale höfische Stellung hat also Reiz und Gefahr. Man möge beides abwägen, jugendlichen Ehrgeiz und besonnene Überlegung verbinden. Wer einen Turm bauen will, überschlage zuvor, ob er's hinausführen kann. Wie die

1) Vgl. zum Ganzen noch S. 20, 2 22, 11 25, 15 JS. 7, 14 13, 9—13 20, 27.

2) Siehe Kärst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, 2. Bd., 1. Hälfte S. 293 f.

3) JS. 20, 28: „wer dem Fürsten gefällt, süht Unrecht“; d. h. wahrscheinlich: der Fürst verzeiht um des Günstlings willen dem Volk oder Volksgenossen des Günstlings.

Weisen beim Reichtum sagen, daß er nicht an sich schlecht sei, sondern sowohl Segen als Fluch in sich berge, so sagen sie auch von der Ehre. Hohe Stellung bringt hohe Verantwortung; man muß als Minister oder Ratgeber des Königs unter allen Umständen das öffentliche Recht und die sittliche Wohlfahrt schützen, und das war in alter Zeit, in orientalischen Verhältnissen keine leichte Aufgabe. Wer keine Lust dazu hat, wer Kampf, Verkennung, Verleumdung scheut, der ist völlig frei; zur Aufopferung für das Gemeinwesen verpflichten die Weisen nirgends, zum Heroismus drängen sie nicht. Wer es unternehmen möchte, aber die Kraft zur Durchführung sich nicht zutraut, der lasse es; der Charakter ist wichtiger als die Ehre. Wem es aber Bedürfnis ist, im Leben hoch zu steigen, der zeige sich als Mann und streite für das Recht bis in den Tod (J.S. 4, 28)!

Fürstenspiegel.

- J.S. 10¹Ein weiser Herrscher baut sein Volk,
sein Staat ist wohlgeordnet.
²Wie der Regent, so die Minister,
wie das Stadthaupt, so die Bürger.
³Ein zuchtloser König verdirbt sein Volk,
die Klugheit des Fürsten mehrt das Reich¹).
³Gottes ist das Regiment,
der Fürst regiert an seiner Statt.
- S. 16¹⁰Gottespruch ist, was der König spricht, er greift nicht fehl im Gericht.
- S. 25²Gottes Herrlichkeit ist's, im Dunkel zu bleiben,
des Königs Herrlichkeit ist's, ans Licht zu bringen.
- S. 25, 4. 5.
⁴Entfernt man die Schlacken vom Silber, so ist es 'durch und durch lauter',
⁵entfernt man die Schlacken vom Hofe, so besteht der Thron in Gerechtigkeit.
- S. 29¹²Wenn ein Herrscher auf Lügen hört, werden alle seine Diener Schurken.
- S. 29, 4.
Durch Recht erhält der König das Land, durch harte Steuer geht es zu grund.
- S. 20, 28.
Liebe und Treue hüten den König, 'schützen' seinen Thron 'in Gefahr'²).
- S. 28¹⁵Knurrender Löwe, gieriger Bär ist ein böser Fürst für ein armes Volk.
- S. 21, 1.
Des Königs Herz ist in Gottes Hand dem Flusse gleich: Er lenkt es, wohin er will.

S. 31¹Spruch für Semuel, den König von Massa,
wie ihn seine Mutter mahnte:

- ²Was soll ich dir raten, mein Sohn,
Sohn meines Leibs, Sohn meiner Gelübde!
³Gib nicht deine Kraft den Frauen,
dein Geschick 'den' höfischen Gelagen!
⁴Nicht ziemt Königen, beim Wein zu liegen,
noch den Fürsten beim Rauschtrank;

¹) V. 4 weggelassen.

²) I. wesā'adū bassök (vgl. Septuaginta).

- ⁵er könnte trunken des Rechts vergessen,
 der Geringen Sache versäumen.
⁶Gebet dem Elenden den Trank,
 dem Traurigen den Wein,
⁷der soll trinken und die Not vergessen,
 seines Leides getröstet werden!
⁸Tu den Mund auf für den Stummen,
 führe die Sache aller Gedrückten,
⁹öffne den Mund zu rechtem Spruch,
 schirme die Armen und Schwachen¹⁾.

Was Könige treiben und erleben, beschäftigt immer die Phantasie des Volkes. Auch im Judentum sprach man viel von solchen Dingen; in den Gleichnissen Jesu und der Rabbinen nehmen die „Königsgleichnisse“ einen breiten Raum ein; man erzählt von königlichen Hochzeitsfesten, vom König und seinen Ministern, vom König, wie er Gericht hält. In den jüdischen Romanen dienten der König und die Hofleute als Staffage und der fromme Jude las mit Erbauung, wie der mächtige Welt Herrscher nur ein Werkzeug in der Hand des Allmächtigen ist. Auch die Sprüche befaßten sich nicht selten mit der Person des Königs; wiederum haben wir hier sowohl an vorexilisch-einheimische Verhältnisse wie an die nachexilischen Großreiche zu denken. Die Weisheitslehrer empfinden monarchisch; das Königtum wird als ein Segen gepriesen. Ein gewissenloser Herrscher verschuldet freilich viel, er verdirbt seine Beamten und ruiniert sein Volk. Aber grundsätzlich betrachtet ist das Königtum heilsam, denn auf ihm ruht die Ordnung. Als Hauptfunktion des Königs erscheint bezeichnenderweise das Rechtssprechen, nicht die äußere Macht; der König schützt den sittlichen Bestand in der Welt und ist Schirmherr der rechtlich Schwachen. Das ist seine heilige Pflicht und bringt ihm selbst Gewinn, denn „Gerechtigkeit ist des Reiches Grundfeste“ und ein König, der den Armen Recht schafft, dessen Thron besteht ewig (S. 29,14).

In dieser Funktion des Rechtssprechens und Rechtsschaffens befundet sich die göttliche Natur des Königsamtes. Die gesamte Antike, auch die israelitisch-jüdische, war davon überzeugt, daß der König eine göttliche Person sei. „Sohn Gottes“ nennt sich der babylonische wie der ägyptische König, als Engel Gottes (2. Sam. 14,17), als Stellvertreter Gottes (Jes. 10,5) wird er im israelitisch-jüdischen Volk betrachtet; der Königskult der hellenistischen Zeit war die Fortsetzung ständiger antiker Gedanken, die nur eben jetzt besonders auffiel, da die Zeit gebildeter und aufgeklärter geworden war. Wenn der König sich auf den Richterstuhl setzt und Recht spricht, so entscheidet er als Inspirierter, „Orakelspruch ist auf seinen Lippen“, durch ihn spricht die Gottheit.

Den Spruch an Lemuel, den König von Massa, dürfen wir uns wohl in der Tat als von der Mutter eines solchen Kleinfürsten stammend denken; „Lemuel“ freilich scheint ein frommer Beiname zu sein. Der Spruch wurde verbreitet, kam auch in die Hände der jüdischen Weisen und wurde in ihre Literatur aufgenommen. Die Gedanken sind dieselben wie überall; oberstes Amt des Königs ist das Rechtssprechen, der Schutz der Armen und Schwachen. Fürsten und Arme bilden die Pole des Lebens und feinsinnig mahnt der Spruch, man möge lieber dorer, die „traurig liegen“, beim Wein gedenken, als daß man ihrer über dem Gelage vergesse.

¹⁾ Vgl. zum Ganzen noch S. 14,28 16,12 20,8. 26.

Betrachtungen des Kohelet.

Zur Einführung.

1. **Der Name Kohelet.** Der Verfasser des Büchleins „Kohelet“ ist uns unbekannt; das Los der Vergessenheit, das er einmal als allgemeines Menschenlos beklagt, ist ihm selbst geworden. Nicht ohne seine eigene Absicht, denn er ließ sein Büchlein unter einem fremden Namen ausgehen. Mit dem Decknamen Kohelet hat er der Nachwelt ein Rätsel aufgegeben, das noch nicht gelöst ist, vielleicht überhaupt nicht mehr gelöst werden kann. Meist bringt man den Namen mit dem hebräischen Wort *kāhāl* (Versammlung, Gemeinde) in Verbindung, und weil er ein femininisches Wort darstellt, so vermuten einige, „Kohelet“ sei die in der Versammlung Redende, nämlich die Weisheit, als Person gedacht. Sie habe in Salomo ihre Einförperung gehabt, trete deswegen in manchen Abschnitten des Büchleins als Salomo auf und gebe im übrigen ihre Sprüche kund. Aber wie könnte Frau Weisheit von sich sagen, sie habe unaufhörlich nach Weisheit gesucht, Tag und Nacht sich bemüht, Weisheit zu bekommen, so wie Kohelet es tat? Die meisten andern greifen daher nach der Deutung, mit der schon der griechische Übersetzer begann, und sagen, Kohelet sei der, der in der Versammlung auftritt, der *εκκλησιαστος*, der **Prediger**. Der femininische Name sei gewählt, weil er nicht eine individuelle Person, sondern einen Amtsträger, eine Kategorie beschreiben solle, wie unser „Majestät“ oder das arabische „Chalifat“ (für den Chalifen). Doch begegnet auch diese Deutung sprachlichen und inneren Schwierigkeiten. Das Büchlein enthält intime Betrachtungen, keine Predigt für die öffentliche Versammlung¹⁾.

Jedenfalls ist der Name ein Pseudonym oder ein Autoreneiname. Wir haben diese Vorliebe für Pseudonymität schon bisher bei den jüdischen Weisen bemerkt (vgl. Elishu, Agur, Semuel); sie legen sich damit irgend eine geistliche Bezeichnung bei, ähnlich wie der große persische Dichter Schems eddin Mohammed unter dem geistlichen Namen Hafis ging. Manche dieser sinnvoll gewählten Beinamen verstehen wir noch, manche nicht mehr; bei „Kohelet“ sind wir in der letzteren Lage. Mir ist es am wahrscheinlichsten, daß Kohelet ein Rätselname sein will, der durch irgend ein Spiel der Buchstaben gebildet ist. Wie der bekannte mittelalterliche Kommentator Rabbi Schelomo (ben) Isak sich aus den Anfangsbuchstaben dieser Wörter den Namen Raschi bildete oder sein Enkel Rabbi Schemuel ben Meir „Raschbam“ hieß, so mag auch „Kohelet“ ein Spielname sein. Die Zeitgenossen oder die Freunde haben den Verfasser unter diesem Namen gekannt und haben das Wort jedenfalls als Personennamen verstanden (vgl. 12, 8–10), ob nun „Kohelet“ in den Versammlungen der Weisen sich so benennen ließ oder, was wahrscheinlicher ist, erst für seinen Zweck als Autor das Pseudonym wählte.

2. **Der Verfasser.** Was uns das Büchlein über die äußeren Verhältnisse des „Kohelet“ erschlößen und vermuten läßt, ist wenig und unsicher. Als er seine Betrachtungen schrieb, muß er schon ein Mann in Jahren gewesen sein, der die Welt

¹⁾ Die Bezeichnung „Prediger“ läßt sich wissenschaftlich nicht halten, noch weniger „Prediger Salomo“; es wäre daher besser, wenn diese Namen aus dem Gebrauch verschwinden würden und man den Titel „Kohelet“ übernehmen wollte.

sattfam kennen gelernt und erprobt hatte. Seinem Stand nach war er ein Weiser und er hatte keinen anderen Beruf als diesen, den wir als den höchsten Beruf der jüdischen Gemeinde kennen gelernt haben. Wir hören in dem Nachwort, das ein Freund oder Schüler von ihm anfügte, wie das Tagewerk dieses Weisen verlief: er war ein Gelehrter, aber zugleich ein Volkserzieher, der als öffentlicher Lehrer in Lebenskunde unterrichtete und gewiß auch in vielen privaten Dingen seinen Rat geben mußte; er war ein pädagogischer Dichter, der nicht bloß übernommenes weitertrug, sondern eigene Kernworte formte, an denen die Jünger Charakter und Wandel bildeten. Auch der Weise „Kohelet“ ist ein Beispiel dafür, daß diese jüdischen Weisheitslehrer Männer von nicht geringem Horizont waren, durch Studium und Reisen weite Bildung erworben hatten und die Welt von der Warte weltmännischer Erfahrung aus betrachteten. Man möchte denken, daß Kohelet in hoher Stellung gestanden, vielleicht an Fürstenhöfen verkehrt hatte; er läßt durchblicken, wie er alle Möglichkeiten des Lebens durchgekostet habe, ohne Befriedigung zu finden.

Unsicher bleibt, wo wir uns die Heimat Kohelets zu denken haben. Er versäumt es, uns zu sagen, und sein Büchlein verrät uns nur wenig. Die zwei Länder, die hauptsächlich in Frage kommen, sind Palästina und Ägypten, und die Wahl schwankt zwischen Jerusalem und Alexandrien. Die Weite des Horizonts und die Stimmung des ganzen Büchleins lassen vermuten, daß der Verfasser in einer Großstadt lebte, eher als in der engen und bürgerlich nüchternen Luft Jerusalems, und so entscheiden wir uns für Alexandrien, die Ptolemäerstadt. Die mehrfachen Anspielungen auf den Königshof, der Hinweis auf Meer und Schifffahrt, die merkwürdigen Parallelen aus ägyptischen Liedern und die Berührung mit hellenistischen Gedanken unterstützen die Annahme, daß Kohelet in der ägyptischen Residenz seinen Aufenthalt hatte. Die hebräische Sprache des Büchleins steht dem nicht im Weg, denn Kohelet schreibt für sich bzw. für Volksgenossen, er wollte nicht, wie manche jüdische Schriftsteller nach ihm, jüdische Literatur der griechischen Welt übermitteln, sondern suchte eher umgekehrt griechische Gedanken mit jüdischer Anschauung zu vereinigen; daß auch in Ägypten hebräische Sprache und Literatur gepflegt wurde, beweist der im Talmud erwähnte Austausch zwischen Asien und Ägypten oder der Befund der Papyrusliteratur, aus der der hebräische Papyrus Nash hervorragt.

Die Zeit Kohelets ist damit ungefähr bestimmt. Auch alle sonstigen Anzeichen sprechen dafür, daß er etwa 200 v. Ch. lebte. Der Abschluß der Tora, das Aufblühen einer Weisheitsliteratur und einer Art praktischen Philosophie, die Verbindung jüdischen Geistes mit griechischem Denken, die politische und religiöse Mischung der Völker, die den hergebrachten Glauben zersetzte, das zusammen bildet den Boden, in dem ein solcher Mann und solche Betrachtungen wie die des Kohelet entstehen konnten. Das Hebräische, das Kohelet schreibt, ist mit griechischen und spätjüdischen Bestandteilen durchsetzt und weist ebenfalls in diese junge Periode. Unter 200 herabzugehen, empfiehlt sich nicht, da der Makkabäerkampf dem Judentum des In- und Auslandes frisches Blut zuführte. Freilich haben solche Meditationen, wie sie Kohelet anstellt, etwas Zeitloses an sich und drängen sich den dazu veranlagten Gemütern unabhängig von der jeweiligen politischen Lage und der allgemeinen Umgebung auf; deswegen behält jede genauere Zeitansetzung etwas Unsicheres. Jedenfalls möchten wir uns hüten, zeitgeschichtliche Ereignisse, wie Kohelet sie in 4,13–16 und 9,13–16 erzählt, mit bestimmten, uns zufällig bekannten Ereignissen gleichzusetzen; das erlaubt uns keine geringe Einzelkenntnis der Geschichte nicht. Neuerdings will man Kohelet zum Parteigänger der Sadduzäer machen, mit denen er sich in manchem berührt. Die Partei ist aber erst nach den Makkabäerkämpfen im Gegensatz zu den Pharisäern entstanden; zudem ist Kohelet mehr als ein Parteimann gewesen.

3. Absicht des Verfassers. Im Unterschied von den Spruchsammlungen sonstiger Weisheitslehrer, die aus der breiten Öffentlichkeit erwachsen für den weitesten Leserkreis bestimmt waren, haben die Betrachtungen Kohelets einen ganz persönlichen Charakter. Die starke Stimmung, die noch heute nach 2000 Jahren den Leser mitbewegt, sagt uns, daß Kohelet vor allem für sich selbst schrieb. Bedrängt und bekümmert vom eigenen Leben und von den Geschehnissen der Menschen will er sich

entladen, sich verlieren, indem er sich schildert, sich befreien, indem er seine Kummer-
nisse ausspricht. So verstehen wir, warum die Stimmung im Fortschritt des Büchleins
ruhiger und fröhlicher wird, die Lebensauffassung an positivem Mut gewinnt. Außer
für sich selbst schreibt Kohelet noch für einen anderen. Mit dem „Du“, das er
gebraucht, wendet er sich nicht, wie Mark Aurel, an die eigene Seele, auch nicht wie
andere Spruchdichter an eine unbestimmte Schar von Schülern, sondern allemnach an
eine bestimmte Person¹⁾. Wir werden annehmen dürfen, daß Kohelet nicht bloß in
der großen Öffentlichkeit lehrte, sondern auch an einem ihm zur Erziehung an-
vertrauten Jüngling Mentordienst übte. Die Ratschläge für höfischen Dienst, die
er gibt, legen nahe, daß sein Zögling den höheren Kreisen angehörte. Für diesen
jungen Freund faßt Kohelet seine Lebenserfahrung in einzelnen Ermahnungen und
Sprüchen zusammen. Mit dem Erwerb seines Lebens will er dem andern nützen und
ihm manchen Irrweg und Umweg ersparen, den er selbst gemacht oder andre hatte
machen sehen. Dem jugendlichen Auge deckt er die Verkehrtheiten und Nöte der Welt
auf, damit der Freund nicht zu rasch zugreife und nirgends vorschnell abschließe.

Beides, die Selbstbefreiung und der erzieherische Zweck lassen begreifen, daß das
Büchlein im Verlauf positiver und ruhiger wird. Der erste Teil ist voller Verdruß
und Verneinung, allmählich und schüchtern regt sich das gerechtere Urteil und daraus
der Mut zu mahnen, gar der Zuspruch, das Leben freudig und tatkräftig anzufassen,
wenn freilich die Wehmut, wie der Ton einer tiefen Glocke, bis zum Schluß nicht
aufhört anzuklingen.

4. **Literarische Gattung.** Im literarischen Stil ist das Büchlein im A. T.
einzigartig und dadurch um so reizvoller. Am meisten erinnert es an die Medi-
tationen des Mark Aurel, es ist mit diesen in mancher Hinsicht verwandt. Wie
dort fehlt es auch hier am geschlossenen Aufbau, an der logischen Gedankenfolge, wenn
auch eine Entwicklung in der Stimmung unverkennbar ist. Beide, Mark Aurel und
Kohelet, sind keine Philosophen gewesen, die neue Lehrsätze des Denkens und An-
schauens fanden, sondern Praktiker, die sich mit der Lebenskunst, mit Gefühlsbestimmungen
und Betrachtungen über das Leben befaßten. Wie dort sind auch hier die Beob-
achtungen und Erfahrungen aus allen Gebieten genommen, aus dem Menschenleben,
dem eigenen und dem fremden, aus der Natur und der Geschichte, aus allgemeinen
täglichen und bestimmten einzelnen Fällen. Auch der schriftstellerische Prozeß ist bei
Beiden ähnlich zu denken; die Erfahrungen und Beobachtungen stammen aus ver-
schiedenen Zeiten und sind wohl teilweise früher aufgezeichnet worden, aber das
Ganze ist doch eine einheitliche, so ziemlich aus Einem Guß entstandene Arbeit. Im
Unterschiede von Mark Aurel aber bekundet Kohelet, der Weisheitslehrer, deutlicher
die erzieherische Absicht.

In der äußeren schriftstellerischen Form trägt das Buch Kohelets dem
doppelten Motiv entsprechend den Doppelcharakter der praktisch-philosophischen
Studie und des pädagogischen Handbüchleins. Der praktische Philosoph läßt
uns in die Werkstatt seines Ringens hineinschauen; mit vielfältigen, ihm eigentüm-
lichen Ausdrücken sagt er uns, wie er „forschte“, „Untersuchungen anstellte“, „Beob-
achtungen machte“, wie er „den Schluß zog“, „zu dem Resultat kam“, „die Erkenntnis
gewann“, wie er „erkundete“ und „fand“ usw., Ausdrücke, die hier aus dem gemeinen
Leben ins Philosophische erhoben scheinen. Wie sie uns sonst nirgends im A. T. in
dieser Weise begegnen, bekunden sie auch, daß Kohelet unter den Schriftstellern des
A. T. der einzige war, den man mit einem Philosophen vergleichen kann, der eben
darum auch nicht von Glauben und Vertrauen, sondern von Forschen und Erkennen redet.

Wo Kohelet forschender Denker ist, redet er im „Ich“, als Lehrer und Erzieher
redet er im „Du“. Die Lehren geben sich teilweise als Sinnsprüche (Mafschals) in der
Form des Einzelspruchs oder der Spruchgruppe; andre Lehren tragen die Form der
Ermahnung oder der Aufforderung. Zuweilen fügt der Verfasser wohl Zitate in die
eigene Rede ein. So folgen Aussprüche verschiedener Art in bunter Reihe aufeinander.

¹⁾ Manche Gelehrten bestreiten dies und meinen, Kohelet rede nur sich selbst
an; aber Worte wie 4,17 ff. 8,2 9,7 11,1, vor allem 11,9 ff. verstehen sich am natür-
lichsten als Zuspruch an einen anderen.

Ebenso mischt sich auch im ganzen Büchlein Poesie und Prosa; die Betrachtungen sind meist unmetrisch gehalten, doch so, daß mitunter ein Vers (vielleicht ein Zitat) die ungebundene Rede belebt; die Maschals und die frohantreibenden Aufforderungen sind überall metrisch. Kunstvoll wird Anfang und Schluß des Büchleins durch ein längeres Gedicht lyrischer Art ausgezeichnet; in beiden Gedichten malt der rhytmische Gang vorzüglich die Stimmung und die Gedanken, und so würde Anfang und Ende schon genügen, um den Verfasser zu den Schriftstellern von Rang zu stellen.

5. **Schicksal des Büchleins.** Es ist fraglich, ob Kohelet seine Meditationen und Mahnworte für die Veröffentlichung bestimmte. Ein anderer, vielleicht der jüngere Freund oder sonst ein Anhänger, scheint das Büchlein herausgegeben zu haben. Er gab ihm die Überschrift und fügte einige pietätvolle Worte an, die über den Verfasser Auskunft geben wollen 12,9–11. Leider besitzen wir das Büchlein nicht mehr ganz in der Form, wie es die Hand seines Schöpfers verließ. Daß die vorhandenen Maschals etliche weitere anzogen oder die Abschreiber einiges auffüllten, läßt sich begreifen und ertragen. Einschneidender ist, daß eine ängstliche Seele über das Büchlein kam und seine schlimmen Reden mit frommem Mantel bedeckte. Das hat den Erklärern ein hartes Stück Arbeit gemacht; doch danken wirs vielleicht der ängstlichen Seele, daß das Büchlein überhaupt am Leben blieb, dessen Recht im Kanon bis in die Tage des Hieronymus immer wieder bestritten wurde.

In der folgenden Überetzung bleiben als fromme Korrektur weg die Verse 3,15b. 17 5,6b. 18f. 7,18b. 29 8,5f. 12f 9,7b. 11,9b. 12,1a. 13f. Weiterhin übergehe ich als unwichtigere Sprüche die Verse 4,5f. 9–12 5,2. 6a. 8 6,8f. 7,4. 6f. 9. 11f. 19. 21f. 8,1 9,17. 18a. 10,2f. 15b. 18. 19, als Wiederholung die Verse 3,15a 5,17 6,6 10,14b. Innerhalb der Verse lasse ich bisweilen der gebotenen Kürze oder des gefälligen Ausdrucks wegen bloße Wiederholungen weg. Kürzungen aus diesem Grund sind mit [] bezeichnet; Auslassung späterer Zusätze mit ' .

1 : Betrachtungen des Kohelet¹⁾.

1.

³Ist's der Mühe wert, zu leben,
dieses Lebens Last zu tragen?

⁴Menschen kommen, Menschen gehen,
unbeweg't steht die Erde.

⁵Kommt die Sonne, geht sie unter,
eilt zurück – um aufzugehn.

⁶Auch der Wind dreht sich nur immer,
geht nach Süden, dreht nach Norden,
immer, immer im gleichen Kreise.

⁷Alle Flüsse ziehn zum Meere,
können doch das Meer nicht füllen,
ziehen stets die gleiche Straße,
immer, immer im alten Bette.

*

⁸Wie die Welt sich jagt und mühet,
es ist gar nicht auszusagen;
unersättlich ist das Sehn,
ohne Aufhörn muß man hören!

⁹Was gewesen ist, wird wieder,
was geschehen ist, kommt wieder,
und die Sonne bringt nichts Neues;

¹⁾ Zusatz: des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem. – Über D. 2 f. folg. Seite.

¹⁰ zeigt sich etwas Niegekanntes,
ist's doch längst schon, eh wir waren, dagewesen.

¹¹ Wo sind die, die vor uns lebten? —
Auch die kommenden Geschlechter,
ach wie bald sind sie vergessen
dann für die, die nachher kommen!

Der Herausgeber hat unmittelbar nach dem Titel als Überschrift über alle Betrachtungen Kohelets eine Art Motto eingeschoben (V. 2), das weltberühmt geworden ist: „Es ist alles eitel!“ wörtlich: „Ganz vergebens! pflegte Kohelet zu sagen, ganz vergebens! alles vergebens!“ Der junge Freund, der Kohelets Aufzeichnungen herausgab, hatte den Meister dieses Wort immer wieder sagen hören, es klang ihm noch lange in den Ohren. Vielleicht auch hat man mit diesem Wort den Weisen Kohelet charakterisiert, so wie man in Griechenland den sieben Weisen, einem Thales oder Bias, ihr Kennwort zuschrieb, und so ist das Wort bis auf den heutigen Tag die Signatur Kohelets geblieben. Ich habe das Motto im Text beiseite gelassen, weil es, wie der Wortlaut besagt, nicht von Kohelet selbst zur Niederschrift bestimmt war. Auch würde es als Überschrift dem ganzen Büchlein eine zu düstere Farbe geben. Kohelet beschließt zwar, namentlich im ersten Teil seiner Betrachtungen, jedes menschliche Bestreben unter das Urteil: „Vergebens!“, aber er würde doch wohl nicht wünschen, daß man es als das einzige Leitmotiv seiner Schrift betrachtete.

Mit dem Wort „alles ist eitel!“ will Kohelet nicht sagen, daß alles „unwirklich“, „vergänglich“ sei; vielmehr findet der düstere Beobachter des Lebens, daß alles menschliche Mühen, Arbeiten und Sorgen, also das menschliche Leben überhaupt keinen Erfolg, keinen Wert habe. Die praktische Art des jüdischen Weisen, die nach Zweck und Nutzen fragt, zeigt sich auch hier unverkennbar. Daher übersetzen wir besser: „alles vergebens!“¹⁾

Um diesen Gedanken der Erfolglosigkeit bewegt sich nun gleich das erste Lied mit seiner Frage: ist's der Mühe wert, zu leben? Wirksam zieht der Dichter die Natur zum Vergleiche bei. Auch hier dieselbe befremdende Nutzlosigkeit; denn das will der Dichter in seinen Versen beschreiben, nicht so sehr die Eintönigkeit; er ist kein ästhetischer, sondern ein praktischer Beobachter der Natur. Es ist kein Sinn, kein Zweck im Naturgeschehen; das Lebende muß vergehen, das Tote (die Erde) bleibt in Ewigkeit bestehen, die Sonne, der Wind, die Flüsse kommen nicht vorwärts und bringen nichts vorwärts. Der Weise hatte in seiner Zeit noch keine Kenntnis von den tiefen Kräften der Natur; die eilende Sonne, der stürmende Wind, der unermüdlige Strom, sie mühen sich alle und mühen sich umsonst. Ebenso die Menschen; trotz allem Rennen und Hasten kein Fortschritt, keine Vollendung. Ruft einmal einer: halt, etwas Neues! ein Fortschritt! und stürzen die andern begierig zusammen, so erweist sich's bei näherem Zusehen nur als Wiederkehr alter Erscheinungen. Wie wenn einer den gleichen Knäuel immerfort aufwickelte und abwickelte, wie Sisyphus, der den Stein wälzte, so ist das Menschenleben. Was der Mensch erarbeitet, hat keinen Wert, gestaltet die Welt nicht anders, vom Menschen selbst bleibt nichts übrig. Nein, es ist nicht der Mühe wert, zu leben, klagt der Dichter in schmerzlicher Bewegung²⁾.

¹⁾ Eine merkwürdige Parallele ist der Kunstausdruck der Kyniker *τῶφος* „leerer Dunst“, „Einbildung“, „Illusion“; er ist aber sachlich nicht ganz dasselbe, sondern bezeichnet die irdischen Güter und Übel als Schein; Pflicht des Weisen ist, sich von ihnen innerlich frei zu machen. Kohelet versteht die „Nichtigkeit“ im Sinne der Nutzlosigkeit. So übersetzt Septuaginta richtig *ματαιότης* „Vergeblichkeit“. Vgl. zu dieser Bedeutung des hebräischen *hebel* Hi. 9, 29 Jes. 30, 7 u. o.

²⁾ Vgl. Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Denkwürdigkeiten II S. 536: Es ist eine merkwürdige Sache um das menschliche Leben. Man lebt einundfünfzig Jahre glücklich und zufrieden und dann kommt der Riß, der alles zerstört. Und dazu ist der Mensch geschaffen. Da wäre es doch besser, man wäre nie geboren. Das hat schon Sophokles gesagt, und es sind Jahrhunderte vergangen, und jeder weiß es und jeder vergift es jeden Tag und dämmert dahin, erhält Ehrenstellen und Orden und geht dann ab und wird vergessen...

Das Gedicht ist ein vollendetes Stimmungsgebicht; nicht das Einzelne, sondern die Stimmung müssen wir hören. Bloß aus der eigenen Stimmung spricht der Dichter, aber ihm ist die ganze Welt darein getaucht. Es spricht hier ein vom Leben Ermüdeteter, der das ganze Leben erfahren, auf der Höhe und im vollen Treiben gestanden und manchen Erfolg gewonnen hatte. Nun da er am Schluß des Lebens die Summe ziehen will, was bleibt ihm? Er war in idealem Sinn ausgezogen, wollte die Grenzen der Weisheit erreichen, die Welt vorwärts bringen, die Menschen besser machen, seine höhere Erkenntnis den andern austeilen. Müde hat er die Segel gestrichen, das Schiff in den Hafen gezogen, die Hoffnung begraben. Er war eine rastlose Sonne, ein stürmender Wind, ein unermüdlicher Strom gewesen, was hatte er erreicht?

2.

¹²Ich Kohelet, bin einmal König von Israel gewesen in Jerusalem.
¹³Ich habe alles was unter dem Himmel geschieht, gründlich erforscht und genau erkundet, und habe gemerkt, daß Gott den Menschen ein mühseliges Dasein zugewiesen hat. ¹⁴Ich beobachtete alles, was die Menschen unter der Sonne erarbeiten: es ist alles vergebens und Schlag in die Luft¹⁾;

¹⁵Krummes wird nicht gerade, Halbes wird nicht ganz.

Die Stimmung des ersten Liedes wird hier zur Betrachtung des allgemeinen Menschenlofes erweitert. Die Mühsal des Lebens besteht eben darin, daß alles menschliche Tun keinen Erfolg hat, wofür Kohelet eine allgemeine Sentenz, vielleicht ein Zitat, als Beweis gibt. Im Hintergrund steht die bedrückende Anschauung, daß alles durch die übermächtige Notwendigkeit festgelegt ist. Und die religiöse Grundrichtung, die alles Weltgeschehen auf Gott zurückführen muß, macht die Betrachtung nur noch düsterer: das also ist das Geschenk Gottes an den Menschen, und weil von Gott, ein unentrinnbares Geschid!

Kohelet spricht hier seine Beobachtung als „König von Jerusalem“ aus. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der König Salomo gemeint, der die Nachwelt, die Gelehrten und die Volkskreise, stark beschäftigte. Er war der Ahnherr der Weisheit in jeder Form, und da jeder „Weise“ gewissermaßen ein Glied am Leibe Salomos war, haben sich die Weisen zuweilen geradezu mit ihm gleichgesetzt (vgl. z. B. auch Weish. Sal. 9,1 ff). Der Ausdruck: ich, Kohelet, bin einmal König von Israel gewesen in Jerusalem, hat freilich etwas Auffallendes. Da aber Kohelet die Vorstellung vertritt, daß der Geist des Einzelmenschen mit dem Tod in den Geist der Gottheit zurückkehre (12,7), ist eine der Seelenwanderung ähnliche Annahme bei ihm nicht ausgeschlossen. Vielleicht dachte er, sein Geist sei einmal der Geist Salomos gewesen. Jedenfalls fühlte er sich mit dem alten jerusalemischen König verwandt. Wie sich der von rätselhaftem Leiden Geplagte mit Hiob vergleicht, so der, der auf den Höhen der Menschheit stehend vom Leben enttäuscht ward, mit Salomo. Beide tun es wirkungsvoll so, daß sie nicht bloß von Hiob oder Salomo erzählen, sondern diese selbst sprechen lassen. Im weiteren Verlauf legt Kohelet das salomonische Gewand wieder ab, ein deutliches Zeichen, wie durchsichtig die Fiktion war.

3.

¹⁶Ich konnte mir sagen, daß ich mir Schätze der Weisheit gesammelt habe, mehr als alle, die vor mir in Jerusalem waren¹⁾; ¹⁷ich

¹⁾ Wörtlich: „Trachten nach Wind“, eines der immer wiederkehrenden Motive bei Kohelet.

hatte mich abgemüht, zu erkennen, was weise und gebildet und was töricht und ungebildet sei. Aber ich merkte, daß auch das Schlag in die Luft ist; ¹⁸denn

Viel Bildung, viel Beschwer, mit dem Wissen wächst das Weh.

2 ¹Da dachte ich: ich will es einmal mit dem Genießen und mit dem Wohlleben versuchen. Aber auch das war vergebens. ²Das Lachen fand ich töricht und beim Genießen sah ich keinen Zweck.

³Ich kam auf den Gedanken, meine Gesundheit zu pflegen¹⁾ und in den Grenzen der Weisheit mich mit den vergänglichen Dingen²⁾ zu beschäftigen, bis ich erfahren hätte, was das Beste für den Menschen im Erdenleben sei. ⁴Ich begann große Unternehmungen, baute Häuser, pflanzte Weinberge ⁵und Lustgärten mit vielerlei Frucht bäumen, ⁶ich legte Teiche an, um mir einen schönen Forst zu schaffen, ⁷ich hatte gekauftes und im Haus geborenes Gesinde, Herden von Rindern und Schafen, wie sie noch nie einer in Jerusalem besessen hatte. ⁸Ich erwarb mir Reichtümer, fürstlichen Besitz und Länder, verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und was es an Freuden gibt³⁾. ⁹Ich war so reich, wie nie zuvor einer in Jerusalem gewesen war, und meine Weisheit war mir immer zur Seite. ¹⁰Was meine Augen beehrten, gab ich ihnen; keinen Wunsch versagte ich meinem Herzen; denn mein Herz sollte sich freuen⁴⁾, und das wollte ich für mich haben von all der Mühe. ¹¹Aber als ich meine Werke betrachtete und die Mühe, die ich gehabt hatte, da mußte ich sagen: es ist alles vergebens und Schlag in die Luft, es ist nichts der Mühe wert; ^{12^b}denn wird der, der 'nach mir' König wird, es nicht wieder genau so machen, wie sie's früher gemacht haben?

¹³Da war mir meine Mühe entleidet¹⁾, weil ich mein Werk einem andern überlassen muß. ¹⁹Wer weiß, ob es ein Weiser oder ein Törichter sein wird und er wird über all mein mühsames Werk verfügen!

²⁰Ich wollte verzweifeln, daß ich mich so sehr abgemüht hatte. ²¹Da setzt man allen Verstand und alle Kunst ein und muß es dann einem überlassen, der nichts daran getan hat. So hat man umsonst gearbeitet und ist unglücklich. ²²Was hat nun der Mensch von seinem fortwährenden Schaffen und Streben? ²³Nichts als Verdruß und Last sein Leben lang, nicht einmal Ruhe bei der Nacht. Also ist auch das vergebens.

2. str. schiddā weschiddōt. ¹²l. 'ach²araj. ¹⁹gam sē hēbel u. dergl. ist bisweilen von Kohelet oder einem andern am Rand hinzugefügt worden vgl. 5o 3^o 4s 8¹⁴.

Deutlich gibt sich Kohelet auch in dieser Betrachtung noch als Salomo. Er fühlt sich in diesen Mann hinein, weil er ihm typisch erschien für das Glück und die Erfolglosigkeit des Lebens und für die Empfindung dieser Erfolglosigkeit. Wie beneidet die Welt die Vornehmen der Erde, wie pries man zu allen Zeiten Salomo, den glänzendsten Fürsten Israels, ausgezeichnet durch irdische und überirdische Erkenntnis, vom Reichtum überschüttet, von Frauen verwöhnt! Er hatte alles versucht, was Ge-

¹⁾ Wörtlich: „meinen Leib mit Wein zu pflegen.“

²⁾ Wörtlich: „mit den törichtesten Dingen“; gemeint sind die nachher genannten Unternehmungen. Der Weise unterscheidet die Welt des Geistes und die Welt der Materie; jene ist ihm verwandt, diese ist ihm fremd („töricht“).

winn und Glück bringen konnte, Weisheit, Sinnenlust, Tätigkeit. Mit prächtigen Worten führt der Dichter den stolzen Bau der salomonischen Herrlichkeit auf; unmittelbar aus dem Leben gegriffen ist die quälende Sorge, die die Art des Nachfolgers dem alternden König bereitete. Wie Septimius Severus auf dem Sterbebette sagte: omnia fui et nihil expedit, so fühlt hier der große jüdische König als einer, der am Ende seines Lebens vor dem Nichts steht, schon das Beben in den Fugen seines Lebensgebäudes spürt und im voraus die pietätslosen Hände der Nachkommen das Erbe verschleudern sieht. Kohelet hätte kein besseres Beispiel aus der Geschichte wählen können als den gefeierten Salomo; unmittelbar nach dem Tod des großen Baumeisters, der seiner Zeit um Jahrhunderte vorausseilte, sank das ganze mühsame Werk zusammen und die liebevoll gepflegte Kultur verschwand für lange Zeit, man möchte sagen für immer, wie ein Traum, von dem Boden Jerusalems.

Wir brauchen nicht zu meinen, Kohelet selbst hätte die hier geschilderten Verjuche genau so durchlebt; er redet als Salomo. Mit den letzten Worten der Betrachtung geht er allerdings von Salomo weg zu allgemeineren und persönlichen Empfindungen über. Er ist schmerzlich davon berührt, daß man sein Lebenswerk einem andern überlassen muß. Der Gedanke an den Nachfolger überkommt ihn, weil er am Ende des Lebens steht. Allemnach war Kohelet ohne Familie, so muß er seinen Besitz und seine Arbeit in fremde Hände übergehen sehen; möglicherweise denkt er im besonderen auch an seine Erziehertätigkeit.

Die Schwäche der Anschauung unseres Weisen wird in diesem Aufriß eines Lebenswertes besonders deutlich. Kohelet hat noch keine Erkenntnis dafür, daß man die Arbeit aus Pflicht tut oder daß man die Forschung um ihrer selbst willen treibt, ihm soll alles, selbst die Lust, einen Zweck haben: „beim Genießen sah ich keinen Zweck“. Er ist hochgestimmt genug, um ein Lebenswerk leisten zu wollen, aber weil er sich auf sich zurückzieht und in erster Linie für sich gewinnen will, hat er am Abschluß das Gefühl des Stasos.

Der Vergleich zwischen Kohelets Salomo und Faust drängt sich auf. Forschung, Sinnenlust, großzügige Tätigkeit sind bei beiden die drei Stadien. Wissen bringt Weh, bringt den modernen Salomo nah an die Flucht vor dem Leben; rascher als Faust eilt Kohelet-Salomo an der Lust vorüber; tiefer als dieser erkennt Faust-Goethe den Wert der Tätigkeit, weil er sie als Arbeit für das Gemeinwohl versteht. Kohelet klagt bitter, daß das Leben nichts bietet, Faust findet sich darein, daß es nicht mehr bietet.

4.

^{12a}Ich wollte die Weisheit und die Torheit vergleichen. ¹⁵Ich sah, daß die Weisheit um so viel besser ist als die Torheit, wie das Licht besser ist als die Finsternis; ¹⁴denn:

der Weise hat Augen im Kopfe, der Tor geht im Finstern.

Aber ebenso merkte ich auch, daß alle das gleiche Geschick haben. ¹⁵Und ich mußte sagen: wenn es mir ergeht wie dem Tore, wozu bin ich dann so weise gewesen! Also ist auch das vergebens. ¹⁶Der Weise bleibt ebenso wenig im Andenken wie der Tor, alsbald wird jeder vergessen, wenn die Zeit dahingeht; ach ja, der Weise stirbt wie der Tor. ¹⁷Da war mir das Leben entleidet, es mißfiel mir alles, was unter der Sonne geschieht; es ist alles vergebens und Schlag in die Luft. ²⁴Es gibt für den Menschen nur das Eine, zu essen und zu trinken und sich von seiner Arbeit ein gutes Leben zu machen.

Freilich, ich sehe, auch das liegt in der Hand Gottes. ²⁵Denn wer ist froh, wer ist unfroh, außer durch ihn? ²⁶Wer ihm gefällt, dem gibt er Weisheit, Bildung und Lebensfreude; wer ihm mißfällt, den läßt er

sparen und sammeln und gibt's dann dem, der ihm gefällt. Also ist auch das vergebens und Schlag in die Luft.

2₁₂ str. wehölélöt (Randparallele aus 1₁₇).

Kohelet spricht nicht mehr von Salomo, sondern von sich. Da er am Abschluß des Lebens steht, drückt ihn die Nähe des Todes, und wiederholt kommt er in seinen Betrachtungen darauf zurück. Hier vergleicht er den Wert der Weisheit und der Torheit. Vom Leben aus betrachtet hat die Weisheit wohl überlegenen Wert, vom Tod aus betrachtet aber verliert sie ihn, und das ist für den Gelehrten das Schmerzlichste, daß er schließlich doch nicht mehr wert ist als jeder andere Mensch. Die Gleichheit im Tode, die den Siraziden beruhigt (41,3), entwertet ihm das Leben. So wäre es wohl besser, sich nicht durch die Gelehrsamkeit allzustark zu belasten, sondern von den Alltagsmenschen zu lernen. Kohelet verkündigt hier zum erstenmal die *Maxime*, die er als das Beste gefunden hat und die er im Lauf der Betrachtungen wiederholt ausspricht: **Die Maxime des Lebensgenusses**. Wir begegneten ihr schon als einem Grundsatz der Weisheitsschule überhaupt (S. 209f.) und diese allgemeine Verwendung macht es erklärlicher, daß Kohelet gerade zu diesem, an sich befremdenden, Ergebnis kommt. Er stellt die *Maxime* zunächst nur für sich selbst auf; sie ist ihm ein Ausweg aus der düsteren Stimmung, aus dem Überdruß am Leben. Statt im Weltschmerz unterzugehen und sich pessimistisch aus dem Leben zurückzuziehen, will er vielmehr das Leben verstehen und nach den nächstliegenden Freuden greifen. Er meint nicht sinnliche Lust, sondern die Heiterkeit der Kyrenaiser¹⁾, das epikureische Wohlbehagen, vielleicht auch frohe Geselligkeit. Er hatte das Leben zu ernst angefaßt, zu tief gegrübelt, zu peinlich überall nach Sinn und Zweck gefragt, es wäre besser, mehr den Tag zu nehmen, in der Gegenwart zu bleiben, ohne Gedanken dahin zu leben. Wie Faust aus der Verzweiflung befreit am Ostertag im munteren Gewoge des Volks sich freut, Mensch zu sein, so wünscht sich Kohelet, die schwere Rüstung auszuziehen und wie ein müder Wanderer im frischen Bad harmlosen Genießens auszuruhen.

Es ist ein tapferer Entschluß, den Trübsinn mit der Heiterkeit zu vertauschen. Es gelingt dem Weisen nicht sofort. Im gedrückten, alles Schwere schauenden Gemüt steigt sofort ein neuer Schatten auf, der Gedanke, daß man nicht selbst sein Leben nach Belieben gestalten kann, sondern daß Gott alles, auch den Lebensgenuß, in der Hand hat. Da nun Gott seine Gunst nicht nach erkennbaren Gesetzen, sondern nach seinem unerkennbaren Willen austeilte, so bleibt der Mensch in Unsicherheit befangen. So zieht wieder der graue Himmel über die eben zum Leben erwachte Flur. Kohelet verfängt sich in der Fessel seines Gemüts: er wollte das Heute nehmen und verdüstert sich im gleichen Augenblick das Heute durch den Gedanken an die Möglichkeiten des Morgen.

5.

3¹ Alles steht unter ehernem Gesetz, alles geschieht zur bestimmten Zeit:

²geboren werden und sterben,

pflanzen und brechen,

³töten und heilen,

einreißen und bauen,

⁴weinen und lachen,

klagen und tanzen,

⁵Steine wegtun und Steine sammeln,

sich Herzen und sich meiden,

⁶suchen und verlieren,

verwahren und wegwerfen,

⁷zerreißen und nähen,

schweigen und reden,

⁸lieben und hassen,

Krieg und Frieden.

⁹Was hat's also für einen Wert, daß man sich bemüht?

¹⁾ Vgl. den Grundsatz des Aristippus aus Kyrene, die einzige Lebensweisheit bestehe in der Kunst, den Augenblick zu genießen: „Nur die Gegenwart ist unser, lassen wir es, uns zu bekümmern um das was wir nicht mehr haben, oder um das was wir vielleicht nie haben werden!“

„Alles hat seine Zeit“, lautet die uns gewohnte Überbesse. Aber Kohelet will in diesem Ausspruch nicht sagen, daß die menschlichen Erlebnisse alle zur passenden Stunde geschehen sollen, oder daß sie kommen und gehen. Er will vielmehr die Ohnmacht des Menschen dem ehernen Gang des Geschehens gegenüber beklagen. Eine allmächtige Notwendigkeit herrscht im Weltlauf, im Völkergeschehen und im Einzelleben. Kohelet führt den Gedanken bis in seine letzten Folgerungen durch. Daß der Mensch die äußeren Geschehnisse, Geburt und Tod, Sien und Ernten, nicht in der Gewalt hat, sondern dabei einer über ihm stehenden Kausalität unterworfen ist, liegt auf der Hand. Aber auch die seelischen Vorgänge, gleichgültigste Dinge und heiligste Empfindungen, folgen aus dem ehernen Gang der Notwendigkeit. Sind denn das nicht zufällige, unwillkürliche Regungen, eigene, wohlüberlegte Willensentschlüsse, persönliche Gefühle? Kohelet sagt, daß es nichts dergleichen gebe.

Der Determinismus, den Kohelet hier ausspricht, beruht nicht bloß auf der zufälligen Beobachtung, daß im Völkerverleben und im Seelenleben verborgene Gesetze regieren, sondern hängt mit einer Weltanschauung zusammen, wie sie in jener Zeit auch von der Stoa vertreten wurde. Bei den Stoikern erscheint der Gedanke der Notwendigkeit als Glied des philosophischen Systems. Der gesamte Weltlauf ist nach ihnen von einem ehernen Gesetz beherrscht; alles Geschehen ist bis ins Einzelste vorausbestimmt: „auch nicht das Kleinste kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur und ihrem vernünftigen Gesetze“. Zuweilen nimmt diese Weltmacht die milde Form der Vorsehung an, überwiegend aber ist sie das allgewaltige Schicksal, die Heimarmene; die freie Selbstbestimmung des Menschen ist ausgeschaltet und der schwere Druck der Notwendigkeit lastet auf der Welt und auf dem einzelnen. Diese Weltanschauung von dem einheitlichen, das Einzelleben bindenden Gesetz hängt mit der allgemeinen Stimmung und den politischen Verhältnissen jener Zeit zusammen; die makedonische und dann die römische Weltherrschaft wucherten wie das allumfassende Schicksal, und nicht ohne Grund hat man für die unmittelbar folgende Zeit das Weltbild der stoischen Philosophie mit dem Herrschaftssystem des römischen Weltreichs verglichen, in dem die ordnende Fürsorge und die lastende Gewalt ebenfalls vereinigt waren¹⁾.

Die Verwandtschaft zwischen Kohelet und Stoa läßt sich nicht leugnen, wenn auch damit über die Frage der Abhängigkeit nichts gesagt ist. Bei der engen Berührung der Völker im Altertum möchte man es für selbstverständlich halten, daß ein Gelehrter wie Kohelet mit den geistigen Strömungen in Kleinasien und Griechenland vertraut war, ob er nun in Jerusalem oder Alexandrien lebte. Der drückende Gedanke menschlicher Unfreiheit, den ihm die zeitgenössische Anschauung darbot, traf mit seiner eigenen Stimmung nahe zusammen und er bringt ihn wiederholt zum Ausdruck. Das eine Mal, wie hier, in der dem stoischen Satz ähnlichen Form, sonst in der religiösen Fassung, daß die Gottheit dieses ehernen Gesetz sei. Die Gottheit hat alles in der Hand, auch das, worin der Mensch am freiesten zu sein wähnt, die Neigungen des Herzens, „Lieben und Hassen“; gegenüber diesem Willen ist der Mensch ohnmächtig und unfrei (vgl. Nr. 16. 18. 26).

Andere haben aus dem Gesetz des Determinismus das Gefühl der Sicherheit gezogen und die Bahn der ewigen Ordnung zum aktivsten Laufen benützt. Kohelet in seiner düsteren Stimmung wird dadurch zu dem Gefühle der unfruchtbaren Ohnmacht niedergedrückt. Er lehnt in solchen Betrachtungen die Willensfreiheit strikt ab, während das übrige Judentum sie festhielt. Die späteren Schriftgelehrten z. B. suchten das Problem in der Weise zu lösen, daß sie im äußeren Verlauf des Lebens die absolute Notwendigkeit anerkannten, dagegen die religiös-sittliche Selbstentscheidung des Menschen wahrten („alles ist in der Macht Gottes, nur nicht die Gottesfurcht“). Ähnlich formuliert es der praktische Stoiker Epiktet: in unserer Gewalt steht unser Denken und Tun, Begehren und Meiden — alles was von uns selbst kommt; nicht in unsrer Gewalt stehen Leib und Habe, Ansehen und äußere Stellung — alles was nicht von uns selbst kommt. Mark Aurel²⁾ dagegen und Kohelet treffen auch in diesem Stück merkwürdig zusammen.

¹⁾ S. Kästl, Geschichte des hellenist. Zeitalters, 2. Bd., 1. Hälfte S. 159 f. 165.

²⁾ Vgl. IV, 26; VII, 31; VIII 14; X, 5.

6.

3¹⁰ Ich sah den Zwiespalt, den Gott über die Menschen gebracht hat: ¹¹er hat alles schön gemacht und gut geordnet, hat auch den Menschen die ganze Welt in ihren Sinn gelegt, nur daß sie das Tun Gottes von Anfang bis zu Ende nicht verstehen können. ¹²Da merkte ich: es gibt für den Menschen nur das Eine, sich's wohl sein zu lassen und das Leben zu genießen. ¹³Frei-lich, auch das hängt von Gott ab, wer sich von seiner Arbeit ein schönes Leben machen kann. ¹⁴Ich merkte, daß alles was Gott bestimmt hat, für immer so bleibt, man kann nichts dazu und nichts davon tun, und Gott hat es so eingerichtet, damit man sich vor ihm fürchte.

7.

¹⁶Weiter sah ich, wie es auf der Welt zugeht: wo Recht sein sollte, war Bosheit, und wo Gerechtigkeit sein sollte, war 'Frevel'. ¹⁸Und ich dachte: das 'ist von' Gott wohl der Menschen wegen 'sogefügt'¹⁾, damit sie einsehen, daß sie nicht mehr wert sind als das Tier. ¹⁹Denn 'es geht dem Menschen wie dem Tier'; sie müssen beide dahin und haben den gleichen Odem; der Mensch hat vor dem Tier nichts voraus'. ²⁰Alles geht an einen Ort; alles ist vom Staub genommen und alles wird wieder zu Staub. ²¹Wer will wissen, 'ob' der Lebensodem des Menschen aufwärts in die Luft geht, der des Tiers zur Erde hinab? ²²Da dachte ich: es gibt für den Menschen nur das Eine, sich von seiner Arbeit gute Tage zu machen; das hat er vom Leben; denn wer wird ihn herbeiholen zu dem, was nach ihm kommt?

Kohelets Religion. Kohelet hatte nicht Religion genug, um einen Halt an ihr zu haben, so war ihm die ererbte Religion eher ein Hindernis und seine religiösen Äußerungen sind nicht erfreulich. Am Dasein Gottes rüttelt er nicht, es ist ihm eine gegebene Tatsache; und so muß er alles Geschehen, auch die schlimmen Erscheinungen auf Gott zurückführen. Gottes „Gabe“ ist es, daß die Menschen ein mühseliges, erfolgloses Leben haben; Gott hat's beschlossen, daß der Sterbliche keinen Einblick in sein Walten habe. Weil Kohelet überall nur Verdruß und Last sieht, fühlt er sich in einen Kreis von Bitternissen eingeschlossen; daß diese Bitternisse von Gott gewirkt sind, macht sie noch drückender und schneidet jeden Ausweg ab.

In der Art, wie Kohelet sich die Gottheit denkt, zeigt er einen gewissen Zusammenhang mit zeitgenössischen, hellenistischen Anschauungen. Gott ist ihm die Naturmacht, die allmächtige Notwendigkeit; Weltordnung und Weltlauf, ebenso die Lebensverhältnisse des einzelnen, sogar die seelischen Regungen sind auf sie zurückzuführen. Dieser allmächtigen Notwendigkeit gegenüber empfindet Kohelet nur Furcht und Abhängigkeit, kein Vertrauen, er fühlt nur die Gottesferne und die eigene Ohnmacht: Gott ist im Himmel, der Mensch ist auf der Erde; man kann sich nicht wehren, gegen den der stärker ist; was Gott festgesetzt hat, das läßt sich nicht ändern.

Wo Kohelet sich die Gottheit persönlicher vorstellt, gibt er ihr die Züge der selbstherrlich waltenden Tyche, der Schicksalsmacht. Sie regiert nicht nach ethischen Gesetzen, sondern nach Gunst und Ungunst, gibt Weisheit und Lebensfreude dem, der ihr gefällt. Menschliche Berechnung hat keinen Wert, der Irdische hat keinen Einblick in die göttliche Regierung, für den Weisen ein besonders schmerzlicher Verzicht. Weder Tugend noch Bildung gelten der Gottheit etwas, der Weise hat das gleiche Geschick wie der Tor, böse Menschen stehen oft da, wo die guten sein sollten. Der

¹⁾ Cies nibrā' mēhā'elōhim.

Weltbau zeigt nicht bloß mißliche Widersprüche gegen eine gerechte Ordnung, sondern geradezu keine Ordnung, ja er ist im Grundsatz ungerecht.

So bekennt die Gottheit Kohelets herben, zuweilen fast mißgünstigen Charakter. Sie habe, sagt er, deswegen alles unverrückbar festgesetzt, damit die Erden söhne im Respekt vor ihr bleiben; es könne vorkommen, daß die Gottheit einen Menschen mit allen irdischen Gütern ausstatte, um ihn dann sie erst nicht genießen zu lassen (Nr. 14). Am bittersten wird Kohelet in der 7. Betrachtung. Der Triumph des Unrechts erscheint ihm als ein Hohn der Gottheit auf die Menschen; mit voller Absicht lasse sie die Bosheit auf der Erde herrschen und die Gerechten seufzen, damit die Menschen sich nicht einbilden, mehr zu sein und Besseres zu verdienen als das Vieh!

Kohelet überträgt seine düsteren Gedanken auf Gott und reißt sich an seinem ererbten Gottesglauben wie an einer schmerzenden Kette. Wenn die Gottheit als Naturmacht und als souveräne Tyche gedacht wird, so ist wohl ihre Majestät anerkannt, aber der Glaube an Vorsehung, Güte und Gerechtigkeit kann nicht aufkommen. Das Grunddogma des Judentums, die göttliche Vergeltung, nimmt Kohelet nicht an; im Diesseits findet er das Gegenteil davon, die jenseitige Vergeltung leugnet er und betont immer wieder, daß alle, die Guten und die Bösen, das gleiche Todeslos haben. So waltet die Gottheit in der Welt, aber der Mensch, der gute und der weise Mensch, hat nichts von ihr. Sie ist für Kohelet überhaupt strenggenommen nicht mehr ein persönliches Wesen, sondern Naturmacht, Schicksalsmacht. Jedenfalls hat er, im stärksten Gegensatz gegen die Religion der Psalmenjänger oder Hiobs, kein persönliches Verhältnis zu Gott; wir hören bei ihm nichts vom persönlichen Gebet, von Schuld und Vergebung, keine stürmische Anklage, kein flehentliches Haltsuchen, nur die Klage oder die ruhige Erkenntnis, daß man nichts machen könne. Die Freude des Dankens erwähnt Kohelet nicht; am guten Tag gebet man der Gottheit nicht, man nimmt und genießt ihn; am bösen Tag erinnert sich der Weise des göttlichen Urhebers, damit er sich durch die fatalistische Ergebung das Geschick erleichtert (Nr. 18). So haben das Dasein Gottes und die Furcht vor Gott auch keinen Einfluß auf das Leben; Kohelet baut sich sein Leben in Wirklichkeit ohne Gott auf, und wir beobachten an ihm den gleichen Vorgang wie auf dem Boden des Hellenismus, wo die Denkenden und Gebildeten in ihrer individuellen Absonderung vom Gemeinschaftsleben auch dem Kreis der gemeinsamen Religion entwichen.

Kohelet tut es, weil er zu wahrhaftig ist, um Dinge anzuerkennen, die er nicht sieht, und Gebräuche mitzumachen, die ihm innerlich fremd sind. Auch ist es aller Anerkennung wert, daß er aus seiner Skepsis sich nicht wie viele seiner Zeitgenossen zum Spiel des Aberglaubens flüchtete. Der deterministische Glaube an die allmächtige Notwendigkeit verleitete manchen zu mantischen und astrologischen Berechnungen, das Geheimnis der freiwaltenden Schicksalsgottheit weckte die Vorliebe für Geheimkult und Zauberwesen; „man seufzt unter dem unentrinnbaren Zwang eines willkürlichen Schicksals, und sucht sich ihm doch durch allerlei Zauberpraktiken zu entziehen“. In den Aussprüchen Kohelets bleibt nirgends Raum für solche unnüchterne Verbindung mit dem Unsichtbaren.

Kohelets Stellung zu dem Jenseitsglauben. Eine persönliche Fortdauer kennt Kohelet wie gesagt nicht; der Weise stirbt wie der Tor, der Gute wie der Böse. Wiederholt kommt Kohelet auf die Frage der Zukunft nach dem Tod zu sprechen und jedesmal bestreitet er die Möglichkeit der Fortdauer. Fraglich wäre nur, meint er an unsrer Stelle, ob nicht der Lebenshauch, der Menschen und Tiere durchweht, unvergänglich sei, und ob der Lebenshauch der Menschen mit dem Tod in die Oberwelt zurückkehre, während der Lebenshauch des Tiers in ein unteres Lustreich zerfließe. Aber solche Fragen lassen sich nicht beantworten. Im weiteren Verlauf spricht sich Kohelet übrigens über dieses Thema bestimmter und positiver aus, wie er sich in allem aus der Skepsis herausarbeitet. Er glaubt (nach 12,7), daß der Lebensodem des Menschen zur Gottheit zurückkehre, die ihn in den Menschen einblies. Er denkt sich also den Menschen aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, aus dem Erdstoff, der beim Tod wieder zur Erde wird, und aus dem himmlischen Äther, dem Gottheitsstoff, der wieder in die Gottheit ingeht. Aber eine persönliche Fortdauer ist das nicht.

Meist gehen die alttestamentlichen Frommen an der Frage des Jenseits schweigend vorüber. Kohelet nimmt sie immer wieder auf, nicht bloß aus Wissensdurst, der die Zukunft ergründen möchte, sondern noch viel mehr aus dem Bedürfnis des Herzens. Daß der Tod das schöne, naturgemäße Ende eines fatten Lebens sei, wie man bei den Patriarchen sagte, kann Kohelet nicht finden; das Leben ist ja ohne Befriedigung, voller Rätsel. Sollte nicht hinter dem Tod ein besseres Dasein liegen, eine gerechtere Ordnung beginnen? Andere in der Zeit Kohelets behaupteten es; gerade damals regte sich im Judentum der Fortdauerglaube, und in anderen Religionen war er längst heimisch. Kohelet ist zu sehr Gelehrter, um an dem jungen Glauben seines Volkes teilnehmen zu können; er lehnt ihn immer wieder mit bestimmten Worten ab und empfiehlt, das Diesseits auszukosten; auf den Tag folgt eine lange Nacht. Aber es schmerzt ihn tief, daß das Leben mit der Vernichtung endet, und weil die Frage einmal aufgetaucht ist, ob es nicht doch ein Wiederaufleben gebe, empfindet er die Qual der Diesseitsbeschränkung um so härter: der Mensch hat vor dem Tier nichts voraus! Besser als dieser Seufzer könnte nichts dafür zeugen, daß die Menschenwürde erst in der persönlichen Fortdauer zur Vollendung kommt.

Daß der Verfasser mit seinem Zweifel nicht allein blieb, beweisen die Sadduzäer, die in der nachfolgenden Zeit die weltlich gebildete Schicht des Judentums vertraten. Auch ihnen war es aus Verstandesgründen nicht möglich, an eine Fortdauer zu glauben. Ganz ähnlich wie Kohelet empfindet Marc Aurel. Ihm bereitet es den gleichen Schmerz, daß auch die trefflichen, gottinnigen Menschen mit dem Tod ganz und gar vernichtet sind; er sieht wie der jüdische Weise darin eine rätselhafte göttliche Einrichtung. Aber sein Schmerz ist nicht bitter und wendet sich nicht zur Anklage gegen die Gottheit. Vielmehr fügt er sich still darein, in dem Glauben, daß die Götter nur Gutes bestimmen können, und daß sie es gewiß anders gemacht hätten, wenn es anders recht wäre (XII, 5).

8.

1Ich sah die Bedrückung, die auf Erden vorkommt; es fließen die Tränen der Bedrückten und niemand tröstet sie, sie leiden Gewalt von ihren Bedrückern, aber niemand steht für sie ein. 2Da pries ich glücklich die Toten, die schon Gestorbenen, vor den Lebenden, die jetzt leben, 3und zweimal glücklich den nie Geborenen, der nie das Elend schaut, das auf Erden ist.

4I. etwa 105er.

Außer dem Glauben an die göttliche Liebe und an den ewigen Wert des Menschen hätte es noch ein Mittel gegeben, Kohelet vor der trüben Weltbetrachtung zu bewahren: die tätige Nächstenliebe. Der feinsinnige, gebildete Mann empfindet innig die Leiden seiner Mitmenschen, die Not der gesellschaftlich tiefer stehenden Klasse. Aber das Mitleid wird nicht zur Tat, es wandelt sich in Mitleid mit dem eigenen Ich, das solche Not mitansehen muß. So wird ihm auch dies zur Klage über das Leben mit ähnlichen Worten, wie sie der Chor des Sophokles sagt:

nie geboren zu sein, ist weit das höchste, doch wenn du lebst, ist das beste, dich schnell dahin wieder zu wenden, woher du kamst.

9.

4Ich sah, daß alle Arbeit und alle Kunst der Menschen nur Neid und Eiferjucht schafft. Also ist's vergebens und Schlag in die Luft.

7Ein anderes Beispiel vergeblichen Müehens sah ich. 8Da ist einer, der hat niemand, keinen Sohn und keinen Bruder, und doch hört er nicht auf, sich zu plagen, und wird nicht satt des Geldes, und müßte sich doch sagen: für wen plage ich mich und versage mir allen Genuß [1]?

Kohelet schlägt im ersten Teil seiner Betrachtungen den Wert der Arbeit auffallend gering an. Die Jagd nach dem Besitz macht auf den Weisen einen kläglichen Eindruck und der erbitterte Kampf ums Dasein, die Eifersucht der Geschäftsleute, der Neid der Unteren gegen die Oberen stoßen ihn ab. Solche Gefahren der Arbeit und der Technik werden immer wieder hervortreten, besonders in Zeiten materiellen Aufschwungs und Großbetriebs, wenn durch den Gewinn die Lebensbedürfnisse immer mehr sich steigern und die Arbeit bloß noch Mittel zu dem Zweck ist, groß zu werden oder möglichst früh zum untätigen Genuß sich zurückziehen zu können.

Kohelet geißelt die Auswüchse, aber er verkennet doch den Wert der Arbeit überhaupt. Sie bringt nichts zustande, sie ist nutzlos, wenn man für ihren Ertrag keinen Erben hat. In dieser Geringschätzung steht er freilich im Zusammenhang mit der ganzen Antike, der jüdischen wie der griechischen. Arbeit ist der tragische Ausgang der Paradies-Geschichte, sie behält immer etwas Erniedrigendes. Der Gelehrte stellt sich hoch über den Handwerker; die Aristokratie des geistigen Tuns und der Knechtsstand der Arbeit sind durch eine breite Kluft geschieden. Den Gedanken der Berufspflicht kennt das Altertum noch nicht; nicht der Arbeitende, sondern der Besitzende wird geehrt, und die Arbeit hat nur Wert, sofern sie Besitz bringt. Weil man im Tod allen Besitz zurücklassen muß, ist auch die Arbeit vergeblich, klagt Kohelet.

10.

¹³Jener arme weise Jüngling war mehr wert als der alte törichte König, der keinen Rat mehr annahm, ¹⁴obwohl jener 'im Kerker' war, ehe er zur Herrschaft kam, und in Armut geboren wurde, als der andre auf dem Thron saß. ¹⁵Ich sah, wie alle Welt sich auf die Seite des jungen Mannes ' ' ' schlug, der an die Stelle des Königs trat. ¹⁶Immer größer wurde die Begeisterung für ihn, aber — später war auch er nicht mehr beliebt. Also war auch das vergebens und Schlag in die Luft! ¹)

11.

¹⁷Sei vorsichtig, wenn du zum Hause Gottes gehst, und „Gehorsamsoffer ist besser als Schlachtopfer“ ' ' '. ⁵Sei nicht vorschnell mit deinem Mund und übereile deine Worte nicht, wenn du vor Gott stehst; denn Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum mach nicht viel Worte. ³Hast du Gott etwas gelobt, so säume nicht, es zu erfüllen, denn er hat kein Gefallen an den Toren; was du gelobt hast, das bezahle. ⁴Lieber nichts geloben, als geloben und nicht erfüllen. ⁵Laß dich nicht durch deinen Mund zum Schuldner machen, und sag nicht vor dem Diener Gottes, es sei eine Übereilung gewesen; warum soll Gott sich über deine Worte erzürnen und dich in Schaden bringen?

⁴¹⁷ I. wəkorban schemōa' šōb mittēt sābach; die übrigen Worte sind aus andrem Zusammenhang.

Von ⁴¹⁷ ab ändern sich Gestalt und Ton des Büchleins. Die Betrachtung wird zur Ermahnung, der Ton wird ruhiger und freudiger. Die bitteren Verdikte über das Leben verstummen zwar nicht völlig, aber die positive Lebenskunde tritt ergänzend hinzu.

Der Erzieher beginnt mit Ratschlägen für religiös-kultische Angelegenheiten. Weil er die Gottheit nur in ihrer überragenden, absolutistischen Macht kennt, empfiehlt er vor allem Vorsicht ihr gegenüber; der junge Freund möge sich beim

¹) Kohelet spielt hier auf irgend einen geschichtlichen Vorgang an.

Besuch des Gotteshauses nicht von Stimmungen überwältigen lassen¹⁾. Kohelet beurteilt diese Dinge sehr kühl und äußert sich über die kultischen Übungen eher abmahmend. Sittlichkeit steht ihm als ernstdenkendem Mann über dem Opfer; das leichtsinnige Geloben ist ihm zuwider. Wie im mittelalterlichen Christentum hielt auch im Judentum das Volk viel von kultischem Eifer, die Gelübde dienten als Not- helfer des Lebens. War man über dem Graben, so vergaß man die Not oder wußte man sich's durch allerlei Dispense leichter zu machen. Die Kleriker arbeiteten nicht daran, die oberflächliche Art des Volkes zu bessern. Kohelet kann zwar dieser falschen Frömmigkeit nicht eine lebendige Frömmigkeit gegenüberstellen, denn er hat keine persönliche Gottesgemeinschaft, aber er setzt den sittlichen Ernst und die Ehrfurcht da- gegen. Die anderen Weisen gaben ähnliche Ratschläge, wie sie hier Kohelet ausspricht, aber in den Worten dieses Weisen bekundet sich eine gewisse Bitterkeit gegen die Gottheit; sie würde ein verpfändetes Wort ohne Gnade und Nachsicht zum Schaden des Menschen einziehen. Immerhin beginnt Kohelet auch in der Stellung zu Gott unbefangener zu werden, wenn er sagt, daß die „Toren“ Gott nicht gefallen.

Ob Kohelet in 5,1 vom Gebet spricht, ist nicht ganz klar; wäre es so, so wäre wohl nicht das Beten im häuslichen Leben, sondern das Gebet am Kultort gemeint. Wie wenig Kohelet im unmittelbaren Verkehr mit Gott stand, zeigt sich hier. Er empfiehlt, das kultische Beten mit der kühlen, ehrfürchtigen Überlegung zu dirigieren, keine vorläufigen Wünsche oder Versprechungen zu sagen. Daß Kohelet die synagogale Erbauung nirgends erwähnt, ist nach seiner Stellung in den religiösen Dingen begreiflich. Immerhin ist auch dieses Weisen erzieherisches Urteil über Opfer und Gelübde in seiner Zeit wichtig gewesen als Vorarbeit für die werdende neue, opferlose Religion des Christentums.

12.

5⁷Wenn du siehst, wie der Arme bedrückt wird und Recht und Gerechtigkeit notleiden im Lande, so rege dich nicht darüber auf, denn jeder Obere hat noch einen über sich bis zum Höchsten hinauf.

13.

⁹Wer nach Geld begehrt, hat nie genug;
wer Reichtum liebt, hat nie sein Auskommen⁹.

¹⁰Mehrt sich das Gut, so mehren sich die Eßer;
der reiche Herr hat nichts als das Zusehen.

¹¹Der Arbeiter hat einen guten Schlaf, ob er viel oder wenig ißt;
der Reiche hat zuviel und kann nicht schlafen.

¹²Etwas ganz Schlimmes habe ich gesehen unter der Sonne: Reichtum, ängstlich gehütet für einen Unglückstag. ¹³Der Reichtum geht eines Tags durch ein Unglück verloren; nun kann er dem Sohn, den er geboren, nichts hinterlassen.

¹⁴Nackt, wie einer aus dem Mutterleib ging, muß er wieder davon und nichts von seinem mühsam Erworbenen kann er mit sich nehmen.

¹⁾ Die Erwähnung des Gotteshauses und des Kultes beweist nicht, daß Kohelet nur in oder bei Jerusalem gewohnt haben könnte. Die Worte ließen sich auch von der Wallfahrt aus der Diaspora nach Jerusalem verstehen. Außerdem aber berechtigen die Papynri von Elephantine zu der Vermutung, daß die Diaspora selbst Gotteshäuser und kultische Zeremonien hatte, und wenn die kleine jüdische Gemeinde in Elephantine einen Kultort besaß, wird die in Alexandrien gleichfalls damit ausgestattet gewesen sein.

¹⁵Das ist ein jämmerlich Ding. Ganz so wie einer gekommen ist, muß er davon; was hat's dann für einen Wert, seine Mühe ist für den Wind gewesen. ¹⁶Und dazu ein Leben 'voll Trübsal, Verdruß, Krankheit und Kummernis'!

14.

⁶Ich machte eine schlimme, bedrückende Erfahrung. ²Da gibt Gott einem Menschen Reichtum und irdisches Gut, Ehre und alles, was das Herz begehrt, aber er vergönnt ihm nicht, es zu genießen! ¹ So ist's vergebens und tut noch bitter weh.

³Wenn einer hundert Kinder hätte und lebte viele Jahre¹, aber er wird seines Lebens nicht froh¹, da sage ich: lieber eine Fehlgeburt als solch ein Mensch. ⁴Denn diese verschwindet im Nichts, ihr Name bleibt unbekannt, ⁵sie kommt nicht ans Licht und erwacht nicht zum Bewußtsein, aber sie hat Ruhe und der andre nicht.

15.

⁷Alles schafft man für den Mund, aber satt wird man nicht.

16.

¹⁰Was geschieht, ist im voraus bestimmt, und es ist ausgemacht, was der Mensch sein wird; er kann nicht rechten mit dem, der ihm zu stark ist. ¹¹Je mehr man darüber sagt, desto mehr irrt man; was kommt für den Menschen dabei heraus? ¹²Wer weiß, was einem gut ist in seinem nichtigen, flüchtigen Leben, und wer sagt einem, was nach ihm auf der Erde sein wird?

17.

⁷Lieber guter Ruf als guter Geruch; besser der Todestag als der Geburtstag.

²Lieber zum Trauerhaus gehen als zum Hochzeitschmaus;
mit jenem hörts bei jedem auf, wer dabei ist, nimmt's zu Herzen.

³Lieber grämlich sein als Lachen, ernstes Gesicht hält das Herz froh.

⁵Lieber auf den Zank des Weisen hören als auf den Gesang des Toren.

⁶Besser der Ausgang als der Anfang; lieber langmütig als hochmütig.

18.

¹⁰Frag nicht, wie es komme, daß die früheren Zeiten besser waren als die gegenwärtigen. Das ist keine weise Frage. ¹³Bedenke, daß Gott das Regiment führt; wer kann etwas gerade machen, was Er gekrümmt hat? ¹⁴Am guten Tag laß dir's wohl sein und am bösen Tag denke: ihn hat gerade so Gott gemacht; sintemal mit dem Tode alles aus ist.

¹ Die im jetzigen Text stehende Erklärung „sondern ein Fremder genießt es“ ist wohl eine spätere erklärende Glosse; sie paßt z. B. nicht auf „Ehre“; Kohelet will sagen, daß der Besitzer alle Güter äußerlich hat, sie aber innerlich, etwa wegen eines schweren Gemüts oder auch wegen leidender Gesundheit, nicht genießen kann.

19.

¹⁵Beides habe ich erlebt in meinem vergänglichem Leben: der Gerechte geht zugrund in seiner Gerechtigkeit und der Gottlose hat ein langes Leben mit seiner Bosheit.

20.

²⁰Sei nicht zu fromm und nicht zu weise, warum willst du dein eigener Feind sein? ¹⁷Sei nicht zu schlecht und nicht zu töricht, warum willst du vor der Zeit sterben? ¹⁸Mach dir alles zunutze¹⁾. ²⁰Kein Mensch ist so fromm, daß er nur Gutes täte und nicht auch fehlte.

Der Ausspruch ist ein klassischer Beleg für den nüchternen Rationalismus der Weisheitschule. Der ideale, d. h. der normale Mensch soll kein Pietist und kein Grübler sein, denn dadurch verdirbt er sich das Leben, überseht die vielen Blumen, die am Wege stehen. Er soll kein Lebemann und kein Draufgänger sein, denn dadurch ruiniert er seine Gesundheit und bringt sich in unnötige Gefahr. Gegen religiöses oder politisches Parteiwesen richtet sich der Spruch wohl nicht, vielleicht aber gegen unnüchternes Heiligkeitsstreben oder sonstige versteigene, hochmütige Frömmigkeit. Nirgends zeigt sich so deutlich wie hier, daß die weisen Erzieher ihre Jünger nicht zum Heroismus erzogen. Der Weise bewahrt Haltung, auch in den höchsten Lebensfragen; Schwärmerei und Fanatismus, aber auch Opfermut und Glaubenskraft waren in diesen Kreisen nicht zu finden.

21.

²⁵Ich suchte alles weislich zu erforschen, ich wollte Weisheit haben, aber sie war mir zu fern. ²⁴Zu fern ist aller Dinge Grund, zu tief, zu tief, wer will ihn finden!

²⁵Ich grübelte⁽¹⁾, suchte Weisheit und sichere Erkenntnis und wollte wissen, ob Bosheit Torheit sei und Torheit Wahnsinn.

²⁶Das habe ich gefunden: bitterer als der Tod ist das Weib. Sie ist „ein Fangnetz, ihr Herz ist eine Grube, ihre Arme sind Stricke; wer Gott gefällt, der entrinnt ihr, wer ihm mißfällt, der fängt sich in ihr²⁾.“

²⁸Unter Tausend habe ich wohl Einen Mann gefunden, aber ein Weib, wie es meine Seele lange suchte, fand ich nicht³⁾.

Nocheinmal rührt Kohelet an persönliche, schmerzliche Erlebnisse. Zuerst (V. 23f.) das faustische Motiv, das im Gemüt des Weisen unaufhörlich den Unterton bildet: „Ich sehe, daß wir nichts wissen können; das will mir schier das Herz verbrennen!“ Kein klassisches Denkmal bringt diese Empfindungen des dürstenden Weisen zu ergreifenderem Ausdruck als Dürers „Melancholie“: die Weisheitsuchende ist mit dem Kranz geschmückt, denn sie hat den höchsten Preis errungen; aber düster blickt sie in die Ferne, die größten Geheimnisse bleiben ihr verschlossen.

¹⁾ Wörtlich: Es ist gut, daß du nach diesem greiffst und auch von jenem deine Hand nicht zurückhältst.

²⁾ Im Text folgt V. 27: Siehe solches habe ich gefunden, sagte Kohelet, indem ich eins ums andre besah, um ein Ergebnis zu finden.

³⁾ Im hebräischen Text sind die Verglieder in Unordnung, vgl. die hebräischen Handschriften: ein *lō' māsā'it* ist zu streichen. V. 29 folgt: „Das freilich fand ich auch, daß Gott die Menschen recht geschaffen hat, aber sie suchen viele Künste.“ Der Satz könnte der Stimmung nach zur Not von Kohelet stammen; aber die Worte „sie suchen viele Künste“ lauten im Text ganz ähnlich wie die Worte in V. 25: „ich suchte (Weisheit und) sichere Erkenntnis“ und werden daher eher fromme Korrektur sein. Schuld am Verderb sei, meint diese, eben die Philosophie und die ganze überfeine Bildung der Zeit. Vgl. 12,12.

Zwischenhinein (V. 25) ein sachliches Problem, das uns zeigt, daß die damaligen Gelehrten sich mit psychologischen Untersuchungen zu beschäftigen begannen und Lösungen aufstellten, die sich mit modernen Gedanken berühren. Die Zusammenstellung von Torheit und Schlechtigkeit teilt Kohelet mit der ganzen Weisheitsschule; die Schlechtigkeit beruht auf Mangel an Erkenntnis. Auch die folgende Frage, ob Torheit Wahnsinn sei, greift Kohelet aus seiner Zeit auf. Wir wissen von den Stoikern, daß sie der Ansicht waren, die Torheit sei auf dämonische Einwirkung, auf geistige Störung zurückzuführen (vgl. Diogenes Laertius VII, 124: *πάντας τοὺς ἄφρονες μαλθεσθαι . . . κατὰ τὴν ἴσθη τῇ ἀφροσύνῃ μανίαν πάντα πράττειν*). Das Gebaren der „Toren“, das Kohelet in einer späteren Betrachtung beschreibt (10, 13), die seelische Verstockung, die plötzliche Leidenschaft, das wirre Reden, konnte auf die Vermutung führen, daß man es hier mit einer geistigen Krankheit zu tun habe. Was hier religiös (dämonisch) begründet wird, würden wir heute psychisch erklären, auch die Psychologie hat die Religion zur Mutter.

Höchst persönlich und schmerzlich ist die Erfahrung, die Kohelet noch erwähnt (V. 26. 28). Die Wunde, an die er hier rührt, muß tief gewesen sein und hat wohl in Kohelet mit jene bittere Stimmung erweckt, die ihm das Leben entleidete und die Welt in so düsteren Farben erscheinen ließ. Das Erlebnis hat sein Vertrauen in die Menschen schwer getroffen, und es scheint, daß der edelgestimmte Mann nicht mehr zur Ehe kam, weil er die ihm verwandte Gefährtin nicht fand und bei seiner hohen Auffassung von der Ehe sich nicht mit einer äußerlichen Gemeinschaft begnügen konnte.

22.

8²² Folge dem Befehl des Königs, du hast ihm den Treueid geleistet.
 9Geh nicht im Groll von ihm, bleib nicht, wenn Schlimmes im Werk ist.
 10Denn der König ist souverän, was er spricht, geschieht. ¹¹

23.

7Niemand kennt die Zukunft; denn wer sollte sie ihm kundtun?
 8Niemand hat Macht über den Wind, dem Wind zu wehren; niemand hat Macht über den Tag des Todes. Der Krieg läßt keinen los, die Sünde gibt ihren Bühlen nicht frei.

24.

9Ich beobachtete alles Tun, das auf der Erde geschieht: Es ist eine Zeit, da die Menschen ihre Macht brauchen, um einander zu schaden.
 10Auch sah ich, wie Gottlose begraben wurden und eingingen an den geweihten Ort¹⁾, rechtschaffene Männer aber auswandern mußten und bald in der Heimat vergessen waren.

¹¹Weil das Urteil der bösen Tat nicht auf dem Fuß folgt, steigt den Menschen der Mut zum Bösen.

¹⁴¹¹Zuweilen geht es Frommen, wie es Gottlosen gehen sollte, und Gottlosen, wie es Frommen gehen sollte. Da mußte ich sagen: es ist vergebens; ¹⁵das Beste ist doch, das Leben zu genießen, denn es gibt

1) Dies: jubá'á hemákôm kádösch; hier der Akzent. Rechtmäßiges Grab in heimatlicher Erde war für den antiken Menschen wie noch heute eines der größten Güter. Der „geweihte Ort“ ist nicht notwendig Jerusalem, sondern der geweihte Friedhof.

für den Menschen nur das Eine, zu essen und zu trinken und sich wohl sein zu lassen; das bleibt ihm von seiner Arbeit, solange ihm Gott das Leben auf Erden gibt.

25.

¹⁶Ich bemühte mich, Weisheit zu gewinnen und alles was auf der Erde vor sich geht, zu beobachten, ¹⁷und ich merkte¹⁾, daß der Mensch den Sinn von all dem was auf der Erde geschieht, nicht versteht. Wenn er sich noch so viel müht, ^{16b}wenn er Tag und Nacht grübelt und kein Schlaf in seine Augen kommt, ^{17b}er versteht es nicht, und wenn auch der Weise meint, er wisse es: er versteht es nicht.

26.

⁹¹Gerechte und 'Gottlose' und ihr Tun sind in Gottes Hand, das Lieben wie das Hassen. Der Mensch kennt nicht einmal, was vor ihm steht.

27.

²²Alle haben das gleiche Geschick, der Gerechte und der Gottlose, ¹der Reine und der Unreine, der der opfert und der nicht opfert, ¹wer schwört und wer das Schwören meidet. ³Es ist schlimm¹, daß alle das gleiche Geschick haben; deswegen ist auch das menschliche Herz voll Bosheit und voll Wahn sein Leben lang².

⁹²I. mit einer Handschrift wehäreschā'im. Der Schluß des Verses ist unsicher. ³Im Text folgt die erklärende richtige Glosse: am Ende geht's zu den Toten.

Nicht an göttlichen Schutz, göttliche Vorsehung oder Vergeltung, sondern an die Übermacht der Gottheit denkt Kohelet in der 26. Betrachtung. Indem er die beiden Klassen aller Menschen und die beiden Triebfedern aller Handlungen (Lieben und Hassen) erwähnt, beschließt er den gesamten Kreis des Lebens unter die göttliche Gewalt. Es gibt nichts, was frei wäre. Auch weiß der Mensch nicht einmal über das Nächstliegende sicheren Bescheid. Der Weise und Gebildete, der sein Leben nach Überlegungen und Grundsätzen einrichten möchte, empfindet diesen Zustand der Gebundenheit und Unsicherheit als Qual.

Die 27. Betrachtung ist ein neuer Beleg, wie Kohelet von der Tatsache der Vernichtung im Tod und der Diesseitigkeit schmerzlich gedrückt wird. Die Verschiedenheit der Menschen würde ein verschiedenes Ergehen fordern; weil der Mensch weiß, daß alle dahin müssen, wird der ideale Sinn geknickt und die Schlechtgeinten gebärden sich ohne Scheu. Der Fehler in der Weltordnung ist also schuld an der Schlechtigkeit der Welt. Irgendwie sollte es anders sein, aber der Verstand schneidet jeden Ausweg, etwa die Möglichkeit jenseitiger Vergeltung, ab.

Um anschaulich zu machen, daß alle Menschen unterschiedslos dem gleichen Geschick verfallen, wählt Kohelet eine Reihe von Gegensätzen ethischer und kultischer Natur. Wir erfahren zugleich, daß es in seiner Zeit Leute gab, die ähnlich wie er selbst in ethischer, geistiger Gesinnung die Opfer für unrichtig hielten, und solche, die wie später die Essener in ängstlicher Scheu das Schwören unterließen und den Eid ablehnten; beide Gruppen haben dem Christentum vorgearbeitet. Bei welchen Gelegenheiten man damals schwören mußte oder zu schwören pflegte, wissen wir nicht mehr. Wahrscheinlich war es Sitte, daß man auch bei privaten Abmachungen, Verkäufen u. dgl. schwur, und hiergegen wendeten sich die Volkserzieher (Matth. 5,33–37).

¹⁾ Streiche 'et kol ma'asēh hā'elōhim.

28.

9⁴Solang einer noch zu den Lebenden 'gehört', solang hat er noch etwas zu hoffen; denn „ein lebendiger Hund ist mehr wert als ein toter Löwe“. 5Wenn die Lebenden auch wissen, daß sie sterben müssen – die Toten wissen gar nichts, sie haben nichts mehr zu erwarten, ihr Andenken ist vergessen, ihr Lieben und ihr Hassen und ihr Neiden ist vorbei und sie haben in alle Ewigkeit kein Teil mehr an dem was auf der Erde vorgeht.

29.

7 ¹ ß dein Brot mit gutem Mut,	trink deinen Wein mit Behagen,
8 ² halt allezeit deine Kleider weiß,	spare die Salbe nicht für dein Haupt,
9 ³ genieße dein flüchtiges Leben	mit dem Weib, das du lieb hast ¹¹ ,
das bringt dir die Arbeit ein	in die du auf Erden gestellt bist.
10 ⁴ Was deine Hand versteht,	was du vermagst, führe durch;
in der Scheol, wohin du mußt,	gibts kein Schaffen und Planen mehr.

Im Urteil über Tod und Leben offenbart sich der Wechsel in Kohelets Stimmung besonders deutlich; zuerst preist er die Toten glücklich (4,2 6,3 7,1), jetzt feiert er das Leben (9,4 ff. 11,7 ff.). In der Fürsorge für den jungen Freund findet er sich aus der Melancholie heraus; für sich selbst sieht er alles im Dunkel, für den andern im Licht. Froher Genuß und tüchtige Arbeit sind die Pole des Lebens; im Blick auf das Ende heißt es: *carpe diem!* Kohelet wünscht, daß der Freund die Maxime der Lebensfreude gleich von Anfang an besitzt, nicht erst als mühsam geretteten Rest, daß ihm die Umwege, die der Ältere machte, erspart bleiben. Wenn das eigene Leben wertlos erscheint, soll es wenigstens dem andern nützen. Neidlos sieht der Ältere das Eheglück des Freundes, das ihm versagt blieb.

Das Liedchen von der Lebensfreude mit dem Blick auf den sicheren Tod hat seine Parallelen in ägyptischen, babylonischen, griechischen und gewiß auch sonstigen Äußerungen antiken Gemüts. Herodot erzählt von der ägyptischen Sitte, bei Gastmählern ein Totenbild herumzureichen und zum Genuß des vergänglichen Lebens aufzufordern. Dabei wurden Lieder gesungen, wie das „Härfnerlied“, das der blinde Härfner vorträgt, wenn er beim Gelage der Reichen singt. Diese Trinklieder reden von Tod und Vergänglichkeit, daß keiner seine Habe mit sich nehmen dürfe und keiner zurückkehre, sie mahnen den Tafelnden, den frohen Tag zu feiern, Märtyrern aufs Haupt zu legen, in feines Linnen sich zu kleiden, mit köstlichen Salben sich zu salben, sich und die geliebte Schwester, die in seinem Herzen wohnt und neben ihm sitzt, mit Kränzen zu schmücken, alle Sorgen zu lassen und an die Freude zu denken, bis der Tag kommt, der zum Lande des Schweigens führt. Was hier zum Gastmahl gesungen wird, überträgt Kohelet aufs ganze Leben, ähnlich wie das Gilgamesch-Epos zum frohen Lebensgenuß mit Gattin und Kindern auffordert, weil die Götter die Ewigkeit für sich behielten und dem Menschen nur kurze Zeit vergönnen.

30.

11 ⁹ Nicht dem Schnellsten wird der Preis	noch dem Stärksten der Sieg,
noch dem Weisen das Brot,	noch dem Verständigen Reichtum,
noch dem Gebildeten Gunst:	es wird alles vom Zufall regiert.

31.

12¹²Der Mensch weiß seine Stunde nicht. Wie die Fische im Neze

gefangen werden und die Vögel in der Schlinge, so werden die Menschen gefangen, plötzlich, wenn die böse Stunde über sie kommt.

32.

¹³Einen merkwürdigen Fall von Weisheit erlebte ich, es machte mir tiefen Eindruck. ¹⁴Es war eine kleine Stadt mit wenig Einwohnern; ein mächtiger König zog heran und belagerte sie und schüttete einen starken Wall gegen sie auf. ¹⁵In der Stadt war ein weiser Mann von geringer Herkunft, der hätte sie durch seine Weisheit gerettet, aber niemand achtete des geringen Mannes. ¹⁶Da merkte ich: Weisheit ist besser als Stärke, aber die Weisheit des Geringen gilt nichts und seine Worte finden kein Gehör.

33.

^{18b}Ein einziger Bube verdirbt viel Gutes,
¹⁰tote Mücken verpesten^c des Salbers Öl;
 ein wenig Torheit verdirbt den Schmelz der Weisheit^d.

34.

⁴Wenn der Regent in Zorn über dich gerät, so verlaß darum deinen Posten nicht; Gelassenheit verhütet viel Schlimmes.

35.

⁵Etwas ganz Übles habe ich erlebt unter der Sonne, wie es geht, wenn die Gewalthaber sich täuschen: ⁶Torheit steht in hohen Würden, Vornehme müssen in Niedrigkeit sein. ⁷Sklaven sah ich hoch zu Ross und Fürsten zu Fuß gehen wie Sklaven.

36.

⁸Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen,
 wer eine Mauer einreißt, den kann eine Schlange beißen.
⁹Wer Steine ausbricht, kann dabei verunglücken;
 wer Holz spaltet, kann sich dabei verletzen.
¹⁰Wenn das Eisen stumpf wird und man schleift es nicht,
 so müht man sich doppelt (und nützt sein Wissen nicht¹).
¹¹Wenn die Schlange einen beißt, der die Beschwörung unterließ,
 so hat er nichts davon, daß er die Kunst versteht.

37.

¹²Dem Weisen bringt sein Mund Gunst,
 den Toren verdirbt seine Zunge.
¹³Mit Torheit fängt er zu reden an,
 mit Tollheit hört er auf.

¹) Lies wələ' jakhschir chokhmā (vgl. *oð* in Septuag.); jitrōn ist erklärende Glosse.

- ¹⁴Der Tor macht viel Worte^c;
¹⁵sein törichtes Tun bringt ihm viel Geschäft^c.

38.

- ¹⁶Weh dem Land, des König ein Kind ist,
 dessen Fürsten am Morgen zechen.
¹⁷Wohl dem Land, des König ein Edler ist,
 dessen Fürsten zur rechten Stunde tafeln^c.

39.

- ²⁰Einen König verwünsch auch auf deinem 'Lager'¹⁾ nicht,
 einen Vornehmen schmääh auch nicht in deiner Kammer;
 die Vögel könnten's davon tragen,
 die Boten der Lüfte könnten's verraten.

40.

- ¹¹Laß dein Brot übers Meer fahren,
 es kommt dir herein, sei's auch nach langer Zeit;
²doch schick es in sieben und acht Fahrten,
 du weißt ja nicht, was alles zustoßen kann.

³Wenn die Wolken mit Regen gefüllt sind,
 gießen sie ihn auf die Erde aus;
 wenn ein Baum fällt, südwärts oder nordwärts,
 da wo er hinfällt, bleibt er liegen.

⁴Wer zu viel auf den Wind hört, kommt nicht zum Säen,
 wer immer nach den Wolken sieht, kommt nicht zum Ernten.

⁵Wie du nicht weißt, wohin der Wind geht und wie der Mensch entsteht,
 so weißt du auch den Plan Gottes nicht, wie er die Welt regiert.

⁶Am Morgen säe den Samen,
 noch am Abend laß deine Hand nicht ruhen,
 eine oder die andere deiner Taten hat wohl Erfolg,
 vielleicht gar beide.

In der Mahnung an den Freund zu emsiger, umsichtiger Arbeit ergänzt Kohelet die anfängliche Klage über die Erfolglosigkeit des Lebens. Die Sprüche sind nicht wörtlich zu verstehen, Kohelet will seinem jungen Freund nicht sagen, er möge Großhändler und fleißiger Bauer sein. Die Sprache der Weisen ist wie so oft die Bildersprache; mit passenden Bildern, die aus verschiedenen Gebieten des Lebens genommen sind, zeichnet Kohelet die richtige Tatkraft. Der gewiegte Großkaufmann (V. 1f.) dient als bester Typus der Unternehmungslust, die nicht waghalsig ist, der unverdrossene Landmann (V. 6) als Vorbild unermüdlischen, stetigen Fleißes. Auch die Arbeit ist Charakterfache. Will man was Rechtes leisten, so muß man frisch und sicher

¹⁾ Lies: b^omassä^ckhā.

vorgehen, nicht ängstlich und unschlüssig alle Möglichkeiten wägen oder dem Unangenehmen ausweichen (V. 4); man soll aber auch die naturgegebenen Ordnungen bedenken und seine Kraft nicht mit Unnötigem vergeuden (V. 3). Daß der Mensch bei allem Schaffen und Planen die letzten Ziele nicht weiß und den Erfolg seiner Arbeit nicht völlig in der Hand hat (V. 5), wird auch hier mit leiser Bewegung berührt; doch überwiegt schließlich die positive Folgerung: um so mehr möge der Schaffensfrohe das „Vielleicht“ ausnützen und an die Gunst der Tyche glauben. (V. 6b).

41.

⁷Süß ist das Licht, köstlich dem Auge, die Sonne zu sehen;
⁸lebt einer auch lange Jahre, er freue sich aller,
 er denke der Zeit des Dunkels — lang wird sie sein!¹⁾

42.

⁹Freue dich, Jüngling, deiner Jugend,
 laß dich froh stimmen im Morgen deines Lebens,
 tu was dein Herz gelüstet
 und 'greif' nach dem, was deine Augen sehen!^c

¹⁰Laß keinen Unmut dich drücken
 und geh dem Unglück aus dem Weg;
 denn Jugend und Schwarzhhaar sind bald vorbei
^{8c}und auf die Zukunft ist kein Verlaß!

¹²¹ Ehe die bösen Tage nahen,
 die Jahre, von denen du sagst: sie gefallen mir nicht;
²ehe die Sonne sich verfinstert^c
 und nach dem Regen — die Wolken kommen.

³Wenn die Hüter des Hauses sich fürchten
 und die starken Männer sich krümmen,
 wenn die mahlenden Mägde, die noch wenigen, feiern
 und die Schönen nicht mehr durchs Fenster gucken.

⁴Wenn die Haustüren geschlossen stehn
 und das 'feste Gebälk' sich senkt,
 wenn das Vogelgezwitzcher 'schweigt'
 und die Sängerinnen all verstummen.

⁶Eh die silberne Kette 'reißt'
 und die goldene Lampe 'springt'.
 Eh das Rad im Brunnen bricht
 und der Krug in der Tiefe zerschellt.

43.

^{5b}Der Mensch geht in sein ewiges Haus,
 die Klageleute ziehen die Straße herauf;

¹⁾ Vgl. die griechischen Grabinschriften, in denen der Tote dem Lebenden zuruft: „Lebe, denn Süßeres ist uns Sterblichen nimmer beschieden als dies Leben im Licht.“

7der Staub wird Erde, wie er vordem war,
der Odem kehrt wieder zu Gott, der ihn gegeben.

11^f. Versmaß der Kinā. 11⁹ I. ūtemōkh bēmar'e (vgl. das Plus in Septuag *ἀμμος* = hebr. tam). 12² str. die folg. Wörter als Glosse zu „Sonne“. 4I. kōrā chasōnā; die im Text stehenden Wörter kōl hattachānā sind anstelle der verderbten Wörter aus 3b und 4b eingebracht. I. wejiddōm (vgl. wejanādū in einer Handschrift) kōl. 5D. 5^a fällt aus dem Bild, der Text ist dunkel, prosaisch oder nicht wertvoll, der Rhythmus schwerfällig. In D. 6^b sind die Zeilen umzustellen.

Die Aufforderung zur Arbeit ist nicht das Letzte, sondern die Aufforderung zur Freude. Die Betrachtungen Kohelets schließen sich zu einem kunstvollen Kreis; der Ausgang kehrt zum Anfang zurück. Die schwermütige Frage: ist's der Mühe wert, zu leben? ist verklungen; nun heißt es: das Leben in seiner Vollkraft jedenfalls ist lebenswert, und um so mehr gilt's, die Jugend zu nützen, das Leben zu dehnen, alles Schwere, alle Gefahr fernzuhalten. Ähnlich sagt das ägyptische Harnierlied mit Worten, die wie eine Vorlage für Kohelet lauten:

Solge deinem Herzen und deinem Vergnügen,
verrichte deine Sachen auf Erden und quäle dein Herz nicht,
bis jener Tag des Wehgeschreis zu dir kommt¹⁾.

Vita somnium breve! Nicht erst der Tod, schon das Alter ist nichts Schönes; sonnenloser, immer trüber Tag, nicht mehr Wechsel von Freude und Leid, nur noch Enttäuschung, Zurücksetzung, schmerzliche Abnahme. In der Schilderung des Greisen erhebt sich Kohelet noch einmal zu besonderem dichterischem Schwung, wie ihn das unmittelbare Erleben verleiht. Der gelehrte Dichter, wohl selbst in hohem Alter stehend, vergleicht den alternden Menschen mit einem verfallenden Haus; die Haushüter (die Hände) fangen an sich zu fürchten, auf die kräftigen Knechte (die Füße) ist kein Verlaß mehr; die mahrenden Mägde (die Zähne) mahlen nicht mehr; durch die Fenstergitter gucken keine Schönen mehr aus (die Augen sind trüb geworden). Die Haustüren stehen geschlossen, die Lippen fallen ein; das feste Gebälk senkt sich, die Gestalt ist gebeugt; im Garten und im Haus verstummt der fröhliche Gesang: der Alte ist still und trübsinnig geworden.

Zuletzt kommt der Tod. Auch diesen umschreibt der Dichter (D. 6) in Bildern, wie sie das vertrauteste Leben bot, im Bild der springenden Ölshale, die in vornehmen Häusern wohl mitten im Gemach von der Decke herabhängt, und im Bild des zerschellenden Krugs, der am Schöpfrad in die Zisterne gesenkt wurde. Die beiden Bilder sind trefflich gewählt; denn auch sonst wird das Leben des Menschen mit dem brennenden Licht oder mit dem frischen Wasser verglichen. Das menschliche Leben hängt an einem Faden; bricht dieser, so ist es vorbei.

So fällt auch über dieses Gedicht, das zur Lebensfreude ruft, der dunkle Schatten des Alters und des Todes; den jungen Freund will der Dichter heiter und mutig sehen, er selbst bleibt ernst gestimmt.

Mit der Frage nach dem Zweck des Lebens hat Kohelet begonnen, mit der Tatsache des Todes schließt er. Das letzte Liedchen (D. 5b.7) führt unserm Auge den Zug vor, der zum letzten Gang begleitet. Die Klagemänner holen die Leiche ab und schreiten dem Zug voraus. Der Mensch muß sein Haus verlassen, um es mit der ewigen Wohnung in der Grabkammer zu vertauschen; das Vergängliche am Menschen wird zur Erde, das Unvergängliche kehrt in die Allnatur der Gottheit zurück. An unsterbliche Persönlichkeit denkt Kohelet nicht. Wohl waltet im Weltlauf und im Menschen das Göttliche als zweites Element neben dem Irdischen, aber die beiden Elemente gehen für unsern Weisen doch keine unlösliche Verbindung ein, das ist eben die Tragik seiner Lebens- und Weltanschauung.

¹⁾ Übersetzung nach Ranke in Greßmann, *Altorient. Texte und Bilder*, S. 199. Der Tag des Wehgeschreis ist der Todestag.

Nachwort des Herausgebers.

12⁸ „Ganz vergebens!“ pflegte Kohelet zu sagen, 12¹² „alles vergebens!“

⁹Noch ist zu sagen: Kohelet war ein Weiser und auch ein Weisheitslehrer. Er war ein Forscher, er verfaßte und formte¹⁾ viele weise Sprüche. ¹⁰Kohelet war bestrebt, kunstvoll zu schreiben, er 'gab' richtige Weisung, Worte der Wahrheit.

¹¹Worte von Weisen sind wie Ochsenstacheln.

Wie eingeschlagene Pflöcke stehen beisammen²⁾
die Sprüche, die von Einem Meister stammen.

Worte wie diese oder 1,2 und 7,27 legen nahe, daß die Veröffentlichung des Büchleins nicht von Kohelet selbst stammt, sondern von einem Freund, vielleicht von dem „Jüngling“, dem er seine Kraft als Mentor widmete. Wie zur Unterschrift setzt der Herausgeber noch einmal jenes Motto, das er als Überschrift vorangeschickt hatte. Sodann stellt er den Lesern den Verfasser der Betrachtungen und Lehren vor. Er beschreibt ihn ganz so, wie wir von früher her diese Männer der Bildung kennen. Kohelet war ein Gelehrter; er übte (vielleicht in einem Lehrhaus) den öffentlichen und daneben den privaten Beruf des Weisheitslehrers und Erziehers aus. Er studierte in den Büchern und im Menschenleben und legte den Ertrag seines Forschens in einer eigenen Schrift nieder. Mit seinem Takt erkennt der jüngere Freund die beiden Hauptmotive, die den Meister bei seiner schriftstellerischen Arbeit leiteten: das ästhetische Bedürfnis der Kunst und das sittliche Bedürfnis der Wahrheit. Kohelet wollte nicht bloß „richtige Worte“ schreiben, d. h. die Richtlinie des Lebensweges zeigen, sondern er wollte die Wahrheit sagen. Das war eine hohe Kunst, vollends wo die Weisheit der Schule und die fromme Überlieferung in Ehren standen. Richtige Weisheitslehren gaben auch die Durchschnittslehrer, Sprüche der Wahrheit waren ein seltenes Wagnis. Durch sie ragt „Kohelet“ über die Reihe der typischen Gelehrtenköpfe als Persönlichkeit hinaus.

Seinem Nachwort fügt der Herausgeber (oder ein anderer) D. 11 zwei gelungene Gleichnisse über die Worte der Weisen bei. Das erste Gleichnis zeichnet ihren erzieherischen, antreibenden Charakter; das zweite ist ein hübsches Bild einer Sammlung von Sprüchen. Der „Meister“ (buchstäblich „Hirte“) ist der weise Lehrer. Die Aussage will ganz allgemein verstanden sein und darf nicht etwa auf das Büchlein des Kohelet eingeschränkt werden.

Allgemeines.

1. Kohelets Lebensauffassung. Innerhalb des Kreises der Weisheitslehrer nimmt Kohelet eine ganz eigenartige Stellung ein. Wir lernten die geistlichen Lehrer kennen als Männer von weitem Blick und tiefgründendem Streben, zugleich aber als strenge Charaktere, die sich und ihre Zöglinge bewußt an die gegebenen Normen banden. Die Ordnung ist ihr Kernwort, die Ordnung Gottes, die Ordnung der Natur. Wo sich der Zweifel unter ihnen regte, haben sie ihn tapfer bezwungen und kühn den Sieg der Ordnung behauptet. Die geschlossene Überlieferung der Schule wirkte kräftig mit, daß der einzelne Gelehrte in der rechten Bahn blieb.

Aber Kohelet war zu frei, um sich unter die Schulrichtung stellen zu können. Fern von Jerusalem, in der vielbewegten Weltstadt, mußte das Leben viel stärker auf ihn einwirken als die Theorie. Und weil die jüdische Weisheitsschule in seiner Zeit, wohl aus Furcht vor dem hellenistischen Kulturstrom, bereits begann, sich in enge Mauern zurückzuziehen, empfand Kohelet nur um so peinlicher das Erzwungene des Schulcharakters. Wo die andern Ordnung und gerade Bahn sehen, sieht er Trümmer, Willkür und Hilflosigkeit.

Nicht philosophisch oder irgendwie theoretisch behandelt er die Fragen, die ihn beschäftigen. Auch Kohelet ist Jude und als solcher praktisch gerichtet. Es be-

¹⁾ Die hebräischen Wörter meinen die rhythmische Form, vgl. JS. 44, 5 47, 9.

²⁾ ha'alé 'asuppöt wörtlich „die Glieder von Sammlungen“.

wegt ihn nicht irgend ein dogmatisches Problem, das Dasein Gottes oder das Wesen Gottes, nicht der Kampf zwischen Glauben und Wissen; nicht weil die Wissenschaft ihn erfüllt, sondern weil das Leben nicht stimmt, verwirft er den Glauben. Es ist bei ihm überall die Frage nach dem Glück: wie wird man glücklich; warum kann der Mensch nicht glücklich sein? so wie die ganze Weisheitsschule den Weg zum Glück zu zeigen und zu ebnen gesucht hatte.

Er faßt also das ganze Leben an, nicht etwa nur eine einzelne Seite; er fragt nicht nach dem Sinn des Lebens, auch das wäre noch zu theoretisch gedacht, sondern nach dem Zweck alles Daseins. Von persönlichen Stimmungen und Erlebnissen ausgehend überschaut er doch die ganze Weite der Menschenwelt; die jüdische Nation mit ihren Sonderhoffnungen und eigentümlichen Bräuchen, mit ihrer vermeintlichen Sonderstellung zu Gott verschwindet ihm völlig. Wäre seine Schrift nicht hebräisch geschrieben, so würde niemand vermuten, daß sie gerade von einem Juden verfaßt wäre; hier spricht ein Mensch zu Menschen aller Zeiten und Orte.

Das landläufige fromme Urteil macht Kohelet noch scharfsichtiger. Er erblickt überall Widerwärtigkeiten persönlicher und sozialer Natur: Gebundenheit des Willens, Elend des Alters, Brutalität des Todes, Triumph des Schlechten, Übermacht der Großen. Als höchstehender, gebildeter Mensch hat er den Einblick in alles Weh der Natur- und Menschenwelt und findet doch keinen Weg der Hilfe. Aber das ist nicht alles, nicht die Hauptsache. Auch sonst im Alten Testament sinnen die Ernsten schmerzlich über die Rätsel der göttlichen Weltordnung, über das Leiden der Guten. Kohelet geht viel weiter. Er bestreitet die „Güter“ des Lebens. Reichtum, Ehre, Günst, Arbeit, Weisheit, nicht bloß die materiellen Güter, auch die geistigen haben keinen Wert und führen zu nichts; die Tugend wird nicht belohnt, geistige Werte gibt es nicht, die höchsten Ziele sind Illusion. Besonders wehtuend ist das Verjagen der Erkenntnis. Die Weisheit galt in jener Zeit am meisten, sie war der Schlüssel für die Welträtself und Wissen war Macht. Kohelet ist durch alle Stufen des Wissens gegangen, aber alles Studieren lief auf Fragen ohne Antwort hinaus. Dieser Durst nach Erkenntnis, ja die Gabe der Erkenntnis selbst ist nur quälend für den Menschen; das worauf es allein ankommt, erfährt man nicht, trotz aller Weisheit; „was man nicht weiß, das eben brauchte man, und was man weiß, kann man nicht brauchen“. Man dringt den Dingen nicht auf den Grund, versteht das Walten Gottes nicht, schaut nicht in die Zukunft, kann sein Dasein nicht gestalten, und weil man alles doppelt scharf sieht, leidet man doppelt.

Da nun die Welt voll Übel ist und die Güter in Wahrheit als Übel wirken, behauptet der Weise rabital die Zwecklosigkeit und Inhaltlosigkeit des Daseins. Man wird an den ähnlichen Ausspruch Mark Aurel's erinnert (VII, 3): „Das Leben ist weiter nichts als ein Jagen nach Pomp, als ein Bühnenspiel, wo Züge von Last- und anderem Vieh erscheinen, oder ein Lanzenrennen, ein Herumbeißen junger Hunde um den hingeworfenen Knochen, ein Geschnappe der Fische nach dem Bissen, die Mähen und Strapazen der Ameisen, das Hin- und Herlaufen unruhig gemachter Fliegen, oder ein Guckkasten, wo ein Bild nach dem andern abschnurrt: aber mitten in diesem Getriebe festzustehen mit ruhigem und freundlichem Sinn, das eben ist unsere Aufgabe.“

Es entspricht der Stimmung Kohelets, daß er seine Betrachtungen oft paradox formuliert und in bitterer Ironie übertreibt. Er behauptet den großen Vorzug der Weisheit vor der Torheit, aber nur, um den Schmerz der Tatsache zu verschärfen, daß der Weise stirbt wie der Tor. Überall sieht Kohelet schlimme Folgen und schlechte Motive, die entfittlichende Wirkung des mangelhaften Weltregiments, die Eifersucht als Triebkraft des menschlichen Handelns. Der Mensch hat keinen höheren Rang als das Tier. Alles Streben ist erfolglos; die Gegenwart ist schlecht, die Vergangenheit war nicht besser, die Zukunft wird nicht anders sein, jeder Versuch des Fortschritts ist umsonst; auf den, der haut, folgt einer, der zerstört.

Diese Stimmung und Lebensbetrachtung Kohelets unterscheidet sich aber wesentlich von dem, was man Pessimismus und Weltsehmerz nennt. Kohelet bejaht das Leben. Er wünscht, daß die Welt besser wäre; er schätzt die Frömmigkeit, Gerechtigkeit

feit und Weisheit und verlangt, daß sie ihren Lohn und ihren Erfolg haben; er beklagt das Ausbleiben des Gerichts, weil dadurch den Menschen der Kamm schwillt, die Ungewißheit der Zukunft, weil dadurch die Menschen voll Bosheit werden. Er sehnt sich nicht nach dem Tod, es graut ihm vor dem Nichts des Todes; das buddhistische Versinken, der stoische Verzicht auf das Leben liegen ihm völlig fern.

Kohelet, als praktisch gerichteter Mann, hat trotz aller Bitterkeit ein positiveres Verhältnis zum Leben. Er ist eine Tages-Natur, nicht eine Nacht-Natur, er will Glück, nicht die Lust des Schmerzes, er beklagt das Leben, er verachtet es nicht. So kommt er schließlich dazu, sich in die Tatsachen zu finden und das Beste zu nehmen; „die Früchte sind zum Pflücken da, das Leben auch!“¹⁾ Wir beobachteten das Ringen in Kohelet, die Widerprüche seiner Stimmungen, das Anbringen der Herzensbedürfnisse gegen den scharfen Verstand, den Gegensatz der Erfahrungen gegen die Wünsche, die Sieghaftigkeit des Wünschens, die Einkehr in das Tustulum des Lebensgenusses, die Beruhigung im positiven Beruf.

2. Zum Verständnis Kohelets. Gründe persönlicher und sachlicher Art werden uns verstehen lassen, wie Kohelet zu seiner Lebensauffassung kam. Es scheint, daß er in seinem eigensten Ergehen Bitteres erfuhr und für immer verwundet wurde. Vielleicht war zudem etwas Melancholisches in seiner Natur, was ihn veranlaßte, überall die Schatten zu sehen, die düsteren Möglichkeiten sich auszudenken, die Übelstände nachhaltiger als Andere zu betrauern. Auch treten die bedenklichen Folgen der ganzen Weisheitsrichtung gerade bei Kohelet deutlich zu tag. Es ist der Mangel einer tiefen Religiosität, die die Sünde stark empfindet und die Schuld der Schwierigkeit beim Menschen, nicht bei der göttlichen Weltregierung sucht. Kohelet besaß eine geringe religiöse Kraft. Die frommen Zeremonien erschienen ihm kleinlich, die hergebrachten Glaubensanschauungen befriedigten ihn nicht, die modernen Vorstellungen über Gott, denen er sich anschloß, drückten ihn; neue Lösungen, wie der Jenseitsglauben, konnte sein Verstand nicht annehmen, religiös Schöpferisches fand er selbst nicht. Er war, wie alle Weisheitslehrer, mehr eine ethische als eine religiöse Natur; so maß er die Welt und die Gottheit an dem Maßstab der sittlichen Ordnung und erkannte schmerzlich, daß es überall nicht stimmte.

Auch der Intellektualismus jener Zeit wirkte stark auf Kohelets persönliche Art ein. Am verhängnisvollsten war aber, daß jene Richtung die Pflege des Individuums auf Kosten der Gemeinschaft trieb. Kohelet beschränkt sich auf sein Ich; von Freundschaft hören wir wenig, vom Vaterland nichts; er ist der aristokratische Gelehrte ohne sozialen Zug, ohne Bedürfnis, das äußere oder innere Wohl des Volkes zu heben. Weil er nun für sein Ich fordert, empfindet er den Mangel des Lebens schmerzlich. Es bedrückt ihn hart, daß sein Ich dahingeht und daß der Mensch binnen kurzem vergessen wird. Das Ärgernis des Todes war früher nicht in dem Maß empfunden worden, solange der einzelne sich als Glied der großen Gruppe fühlte; jetzt klagt der Weise über die Härte des nivellierenden Todesgeschicks. Wo Kohelet vom eigenen Ergehen sich loslöst und dem jüngeren Freund zuspricht, wird er sofort freier und wächst über sich hinaus. Aber auch dieses schöne Band bleibt im Kreis des Individuellen, und es war Kohelet nicht vergönnt, durch die Beteiligung am Mitmenschen über die Schranke des Individuums hinaus sich zur Persönlichkeit zu vollenden.

Allerdings fehlte es hierin seiner Zeit überhaupt. Jene Periode mit ihrer Überschätzung des Individuums und ihrer rationalistischen Art hatte kein Verständnis für die geschichtliche Gemeinschaft und für den Idealismus des Schaffens im Dienst des Ganzen. Auch hat man den Eindruck, daß die Jahrzehnte um Kohelet zu verwirrt und unfertig waren, um den ernsteren Geistern ein bedeutendes Arbeitsziel bieten zu können. Oder war am Ende Kohelet nicht der Mann, mitangreifen zu wollen? Möchte man an Erasmus und Hutten denken, die beide dieselbe Zeit erlebten, und möchte man fragen, mit welchem der Beiden Kohelet verglichen werden könnte, so

¹⁾ Mark Aurel.

wird die Antwort nicht zweifelhaft sein. Auch Kohelet stellt sich an den Abschluß der vergehenden, nicht an den Anfang der aufsteigenden Periode.

3. Kohelets Berührung mit dem griechischen Zeitgeist. Schon im Bisherigen berücksichtigt wir zugleich die geistige Umgebung Kohelets. Selbstverständlich nahm er an den Strömungen seiner Zeit teil, vollends wenn er in Alexandrien lebte. Man hat sich viel über die Frage beonnen, wieweit griechischer Einfluß auf Kohelet zu behaupten sei. Doch handelt es sich nicht um den unmittelbaren Einfluß der griechischen Philosophenschulen oder einer von ihnen, denn Kohelet war kein Philosoph und erörterte keine philosophischen Probleme. Die Verwandtschaft liegt vielmehr in der ganzen Geistesrichtung und Stimmung jener Zeit. Durch die kosmopolitische Vermischung, die sich seit Alexander vollzogen hatte, war eine neue einheitliche Völkercultur, die hellenistische Menschheitskultur erwachsen. Die trennenden Schranken fielen nieder, man sprach nicht mehr vom Griechen und vom Syrer, sondern vom Menschen. Die Stoa zeigt am deutlichsten die griechisch-orientalische Mischung, die Verbrüderung der Menschen, das populärphilosophische Gemeingut, das die Bildung der damaligen Welt ausmachte.

Die Folge dieser menschlichen Verbrüderung ist der gesteigerte **Individualismus**. Die gemeinsamen Aufgaben und Einrichtungen verlieren an Reiz und Bedeutung, man löst sich von den nationalen Interessen, von Staat und Volk, man empfindet die offizielle Religion als etwas Unpersönliches und Fremdartiges. An Stelle des Staates und der Gemeinschaft tritt das Recht des Individuums und der Kreis privater Vereinigung; der einzelne sei, dachte man, allein das ursprünglich Wirkliche, das individuelle Wohl der Zweck aller menschlichen Tätigkeit. Man nimmt sich die Freiheit, sich selbst zu leben, treibt „Kultur und Kultus“ des eigenen Ichs. Man beschäftigt sich mit dem Leben, es entsteht die Gewohnheit, die inneren Regungen zu beobachten, in Selbstbekenntnissen sich auszusprechen; es wird literarischer Stil, an einen „empfindlichen Freund“ die Gedanken des Herzens zu richten. Auch die individuelle Ethik wird so recht erkannt und gepflegt; die Kritiker betonen die Pflicht der Selbstbesinnung, überall zeigt sich der Zug nach dem Innerlichen, das Bedürfnis der sittlichen Erziehung und der Selbstterziehung. Inmitten der widerspruchsvollen und nichtigen Welt stellt sich der Weise auf sich selbst; höchste Kunst wird die Selbstgenügsamkeit, die Apathie der Stoiker, die Ataraxie der Epikureer und Skeptiker.

Aber dieser gesteigerte Individualismus brachte einen Mangel des Menschenlebens nur um so deutlicher zum Bewußtsein. Der herrliche, auf sich selbst sich stellende Mensch ist unfrei. Weil man den Wert des Ichs erkannte und in der Selbstbetrachtung und im geistigen Austausch ihn vervielfältigte, wurde die Unfreiheit aufs schmerzlichste empfunden. Wir erwähnten schon, daß dieses Gefühl der Unfreiheit durch die politischen Verhältnisse genährt sich zur philosophischen und religiösen Weltanschauung gestaltete. Die makedonischen Söldner brachten auch den entlegenen Gegenden die Erkenntnis, daß die Welt nun einem übermächtigen Willen zu gehorchen habe, das aufkommende römische Imperium nahm vollends alle freie Bewegung für sich in Anspruch. Die Selbsttätigkeit der Stadtgebiete war vorbei, wollte der bedeutende Mann etwas schaffen, so mußte er sich dem Weltregenten unterstellen. Neben dieser politischen Situation waren es allerlei geistige Unterströmungen, die im damaligen Gemüt das allgemeine Gefühl der Gebundenheit erzeugten. Die fortschreitende Naturerkenntnis, insbesondere der Einblick in die Gesetzmäßigkeit der Astronomie offenbarten dem Menschen den starren Gang des Geschehens und seine eigene Abhängigkeit; der Mensch erschien in die Kette der natürlichen Ursachen verflochten.

So bemerken wir in jener Zeit eine Stimmung des **Fatalismus**, der **Resignation**. An die Stelle des persönlichen Gottes tritt die Tyche, das Schicksal, das ferne, unpersönliche, gefühllose Regiment. Nicht bloß die Griechen und Kleinasiaten, auch die jüdischen Pharisäer und insbesondere die Essener vertreten diesen Glauben an das Schicksal, wie Josephus berichtet (B. J. II, 8, 14; Ant. XIII, 5, 9). Dadurch verblaßt naturgemäß die persönliche Religion, das Gebet verliert seinen Sinn. Auf dem sittlichen Gebiet entspricht dem Schicksalsglauben die Unfreiheit des Willens, wobei die verschiedenen Schattierungen des konsequenten und inkonsequenten Determinis-

mus sich einstellen. Die Pharisäer schließen einen Kompromiß; sie behaupten das Nebeneinander von sittlicher Freiheit und Einwirkung des Schicksals.

Viele wandten sich in jener Zeit der völligen Skepsis oder dem Aberglauben zu. Höher gerichtete Geister suchten das Leben trotz allem in der Hand zu behalten. Weil man aber als unfrei nicht im Stande ist, einen Plan seines Lebens zu machen, bleibt nur die Herrschaft über den Augenblick, die Ausnützung der Stunde. So kommen die weisen Männer zu dem Voratz, den **Lebensgenuß** als modus vivendi sich und anderen zu empfehlen, bald mehr philosophisch, wie Aristipp und Epikur, bald mehr praktisch, wie die Weisen, die wir kennen gelernt haben. Hier hat das Individuum immerhin eine kleine Domäne, auf der es sich frei bewegen kann; diese aufs schönste auszubauen, ohne daß den sittlichen Grundsätzen Eintrag geschieht, ist der Mühe wert.

Man sieht auf Schritt und Tritt die großen Zusammenhänge, in denen Kohelet steht, die Ähnlichkeiten zwischen ihm und den zeitgenössischen Erscheinungen. Er ist geradezu ein Typus jener Stimmung, die durch die occidentalisch-orientalische Welt ging. Auch die gebildete Bevölkerung Palästinas blieb von den Zeitbewegungen nicht unberührt, die Aussprüche der Weisheitslehrer erzählten uns davon. Aber wir beobachteten, daß die geistlichen Lehrer der palästinischen Weisheitsschule sich nicht so stark beeinflussen ließen, sondern im Gegenteil sich entschieden wehrten und den Strom abzdämmen suchten. So steht Kohelet innerhalb der jüdischen Geisteswelt allein. Es fehlt ihm alles Jüdische, die Gottesfurcht, die Verehrung der Tora, die Sehnsucht nach dem Tempel, die Ansprüche der Vergeltung. Eine gewaltige Ferne trennt ihn von den Männern der innigen mystischen Frömmigkeit, wie sie in den Psalmen zum Wort kommt, oder von der kühnen Gottesgemeinschaft, die „Hiob“ besaß. Er steht aber auch abseits von seinen Standesgenossen, den Weisheitslehrern. Jesus Sirach, ungefähr sein Zeitgenosse, ist von gänzlich verschiedener Art. Er behauptet den Optimismus, daß alles seinen Zweck habe, er liebt Tempel und Gesetz, besetzt sich demütig und zuversichtlich unter Gott, glaubt felsenfest an die Vergeltung, rühmt hoch den Erfolg der Weisheit. Kohelet hat mit dem allem gebrochen, er ist ärmer als der Siraside und selbständiger; jener steht sicher in der Gemeinschaft der Heimat, dieser hat die große Fremde in sich aufgenommen. Kohelet sieht zu scharf, um am frommen Bedürfnis festhalten zu können, er ist zu sehr von der Welt ergriffen, als daß ihn die Tradition noch zu tragen vermöchte.

4. **Beurteilung Kohelets.** Es wundert uns nicht, daß Kohelets Büchlein den jüdischen Zeitgenossen gar nicht gefiel. Der fremde Geist, der sich darin ausdrückte, der Bruch mit der frommen Vergangenheit betrübtete die Anhänger des Gesetzes. Nur mit Bangen konnten die Ängstlichen daran denken, welchen Schaden solche Schriften in jungen Gemütern anrichteten. Unterdrücken konnte man sie nicht immer, so mußte man sie korrigieren und ihre Wirkung abschwächen. Deswegen hat ein besorgter Mann allerlei Korrekturen in den Text geschrieben und am Schluß eine Nachschrift beigefügt:

12¹² „Abrigens laß dich warnen, mein Sohn. Es werden viel zu viele Bücher geschrieben und das Philosophieren ist dir nicht gesund. ¹³Summa und Schluß von allem bleibt: Fürchte Gott und halte seine Gebote. Darnach soll jeder Mensch sich richten. ¹⁴Denn Gott wird in dem Gericht, das über das Verborgene ergeht, über alles Tun das Urteil sprechen, ob es gut oder böse war.“ Die Zufuhr ist lehrreich. Der sorgliche Mann meint, es wäre besser, solche Bücher wie das des Kohelet würden nicht geschrieben. Man hat ja die Bibel, Gesetz und Propheten, das genügt. Schuld an aller Verirrung ist das gelehrte Wesen, die Philosophie; was vom Verstand kommt, ist gefährlich. Dann hören wir noch einmal die zwei Grundbegriffe der gewöhnlichen Weisheitsschule und der gemeinjüdischen Frömmigkeit: Gottesfurcht und (individuelle) Vergeltung. Der Gedanke an das Gericht kann einen wohl bewegen, ein frommer Mensch zu werden und auf der rechten Bahn zu bleiben.

Mit dieser Korrektur wurde die Schrift Kohelets dann in die Bibel aufgenommen und bildet nun darin eine wertvolle Ergänzung zu den frommen Hauptstücken. Sie läßt uns erkennen, daß im ausgehenden Judentum die Richtungen der

Psalmsisten, der Weisheitsschule und der Apokalypstik nicht die einzigen waren. Manche Leser der Bibel sind gerade von diesem eigenartigen Büchlein besonders stark angezogen worden. Hieronymus liest es seiner Schülerin vor, um sie zur Weltverachtung zu erziehen, Comenius schätzt es als ein Trostbuch, für Friedrich d. G. ist es das Lieblingsbuch unter den Schriften der Bibel. Auch heute noch wirkt diese offene Aussprache der Lebensschwierigkeiten sympathisch. Für uns sind Kohelets Betrachtungen zugleich in hohem Grad wertvoll als Beweis dafür, daß eine neue Zeit kommen mußte. Die Kräfte der alten Zeit sind erschöpft, die bisherigen Anschauungen genügen nicht mehr. Der Utilitarismus des Judentums mit seinem Fragen nach dem Zweck erklärt den Bankerott, das Resultat, mit dem er schließt, lautet dahin, daß die Welt keinen Zweck habe. Der Intellekt, stark überschätzt, erweist sich als unzulänglich. Die bisherige Beschränkung auf das Diesseits genügt und befriedigt nicht mehr; etliche, wie die Apokalypstiker, verließen darum das Diesseits und bauten sich in eine rein jenseitige Sphäre ein, andere, wie Kohelet oder die Sadduzäer, die Männer der Welt, lehnten das Überschreiten des Diesseits ab. Beides konnte nicht völlig beruhigen. Vollends wies der übertriebene Individualismus, die Pflege des Ich, über sich hinaus. Überall stieß das Ich auf Schranken und Gegner, und es entstand die verwundete Stimmung, für die Kohelet typisch ist. Man begreift von da aus, daß es die Welt nach Neuem und Größerem verlangte und daß das Evangelium der Liebe als Himmelsregen begrüßt wurde. So konnte auch das Gefühl der Freiheit in die Menschen einziehen, dessen man vorher entbehrt hatte.

An Glaube, Hoffnung, Liebe ist Kohelet arm gewesen, in der Wahrheit war er groß. Was er nicht selbst erlebt hatte, was er nicht für richtig anerkennen konnte, das legte er beiseite, auch wenn es ihn schmerzte. Dem Jenseitsglauben hätte er sich mit Freuden angeschlossen, aber er vermochte es nicht; er hätte die Welt gerne günstiger beurteilt, aber sein scharfes Auge erlaubte es ihm nicht. Er beseitigte die Säge der Schule und die Kleinodien des Gemeindeglaubens nicht aus Lust an der Kritik und übernahm die fremden Anschauungen nicht aus Sucht nach dem Neuen, sondern weil er mußte. Da er seine Überzeugung aus tiefer Empfindung schöpft und in sittlichem Ernst ausspricht, zerstört sie nicht, sondern gewinnt Freunde, damals wie heute.

Sach- und Namenverzeichnis.

Aaron 214.
 Aberglauben 243.
 Abgaben, geistliche 213.
 Achisar 148. 176.
 Achtzehngebet 138¹⁾. 214.
 Ackerbau 31¹⁾. 71. 206.
 Adam, Urmenich 140. Erbschuld 155.
 Ägyptisches: Gedicht vom Lebensmüden 25¹⁾. 67. Gedicht Schnatons auf den Sonnengott 51. Gelehrtenlied 124. Gute und böse Werke 170. Harfnerlieder 251. 255. Jenseitsgedanke 149. Königverehrung 231. Lieder vom Lebensgenuß 250. Reinigungseid 75. Schreiberminister 103. Schreiberkühlen 103. Schulbücher 96. 103. Schulunterricht 96. 124. Spruchdichtung 96. 101. Stil der Gelehrten 94. Totengericht 75. Hebräische Literatur in Ägypten 233.
 Ängstlicher Zug in Frömmigkeit u. Sittlichkeit 172.
 Ästhetische Naturbetrachtung 112; ästh. Sinn 173. 256.
 Agur, Pseudonym 98²⁾. 155.
 Alexander 259.
 Alexandrien 233.
 Allegorie 99; all. Bildersprache 102.
 Almosengeben 225 f. Alm.-Einnehmer 225.
 Alter, Wertbegriff 112. Lied auf d. A. 255.
 Altruismus und Selbsterhaltung 180.
 Ameise 102.
 Amen-em-het I, Lehrgebiht 96.
 Amesha Spenta 109.
 Ani, Sprüche 96. 99. 101. 169. 182.
 Anstand 215. 102.
 Anthologie des Johannes v. Stobi 111.
 Antichrist 10.
 Antigonos von Socho 150.
 Antisemitismus 160.
 Apokalypstik 106. 174. 261.
 Arabische Frömmigkeit 13, Ehrgefühl 19²⁾.
 Arbeit, Wertung 203. 205. 245. 251. 253.
 Arbeitsstand 205.
 Aristipp 260.
 Aristokratischer Sinn d. Weisen 102. 173. 184. 196. 227. 245. 258.
 Aristoteles 128. 229.
 Arme, von Gott geschützt 214. 225; Erscheinungen der Gottheit 225. A.-Fürsorge 224 f. 231.
 Armut 201.
 Arzt 210 f.
 Askeze von den Weisen abgelehnt 210. 211.
 Astrologie 243.
 Astronomisches 28²⁾. 36. 140. 259.
 Asurbanipals Bibliothek 97.

Asurnasirpals Klagehied 19.
 Atheistische Weltanschauung 137.
 Athene u. Okeanos 114. A. u. Weisheit 118.
 Aufklärungsperiode 109 f.
 Ausgleich der Taten 170.
 Ausländertum 137. 206. 220.
 Auszug 7.
 Autorität 49. A. u. Gottbegabung 95.
 Autornamen 94. 97. 98²⁾. 232.
 Babylonisches: Anschauung der Krankheit 19 f. Beschwörungsverfahren 20. Ea als Weisheitsgott 108. Gute und böse Werke 170. Königverehrung 231. Lebensgenuß 251. Spruchdichtung 97. 101. Reinigungseid 75. Satansvorstellung 10. Totenreich 67. Welterschöpfungsgedicht 112, „mythus 51.
 Babylonisch-jüdische Dorfgemeinden 103.
 Bagdad.-jüdische Sprichwörter 98.
 Bauer 124. 160. 253.
 Bauer, Sprüche d. beredten B. 95. 101. 176.
 Baum d. Erkenntnis 131.
 Behemot 89 f.
 Beichte vor d. Gemeinde 72. 165. 181.
 Beredsamkeit 182. 218.
 Bergwerk 114.
 Bernhard v. Clairvaux 117.
 Beruf 205. 228. 245.
 Bescheidenheit 172 f.
 Beschneidung 215.
 Bias 236.
 Bibel, Buch d. Weisheit 118. 121. B. als Zibel 104; Erziehungsbuch 121, Studienbuch d. Lehrers 125. B. Vorzug der Juden vor der Welt 121.
 Bildad 45. 48-50. 60.
 Bildersprache 76. 137. 149. 159. 225. 253. 255.
 Bildung 105. 229. Weisheit ist B. 128. 173. 187. 202. 209 f. 215. Frömmigkeit u. B. 120. B. aus der Bibel 125. Zweck des Unterrichts 160. 217. Nutzen d. B. 129. 145. Schaden d. B. 248
 Blutrache 222.
 Brüdergemeinde 103.
 Buddhismus 258.
 Bürger 226. Gott als Bürge 21. 59.
 Bürgerpiegel 221 f.
 Buntweber 124.
 Buße 170.
 Bußpraxis, antike 170. B.-strafe 165.
 Chafmut 118.
 Chalifat 232.
 Chaos und Weisheit 114. 118. Ch.-ungeheuer 51. Chaot. Urtiere 90.
 Charakterbildung 159 ff. Hauptzweck der

- Spruchdichtung 102. 104. 125. 143 f.
 Strenge Ch.-Schule 160. 195. Unpisiſche
 Charaktere 172.
 Charisma der Weifen 126. 129. 135.
 Chinesische Spruchdichtung 97.
 Christentum 246. 250. 261.
 Christus und Weisheit 117. 118.
 Chronist 210.
 Dämon, Krankheitserreger 17. 18. 249.
 Zauberbann über d. Menschen, Be-
 schwörung 20. Dämon. Vorstellung von
 Gott 45; dämon. Züge Gottes 63.
 Daniel 15. 149. 225. 229. D.-Apokalypse
 126.
 Darlehen 226.
 Delphischer Tempel 201.
 Demut 49. 85. 106 f. 139. 167. 173.
 Determinismus 241. 247. 259.
 Deuteronomische Ethik 107. 108. 196;
 Gesetz 196; Gruppe 104.
 Dialog, philosophischer 25.
 Diaspora 246.
 Didaktische Lieder in Psalmen, S. u. JS.
 100. 132. 135. 140. 150 f.
 Diesseitigkeit 8. 66. 261; bei den Weifen
 106. 145. 146. 149. 222; bei Kohelet 243 f.
 250. 261.
 Disput, theologischer 125. 218.
 Drache (Lindwurm, Finsternis) 28. 34. 51.
 Dualismus, ethisch 186, in Gottheit 10.
 64., theologisch 10. Dualist. Scheidung
 d. Menschen 107. 109. 135. 161. 186.
 Dürer 248.
 Ea 108. 114.
 Edelfinn 176; edle Haltung 172.
 Edomiter 186.
 Ehe 190 ff. E.-Recht auf den Mann zu-
 geschnitten 193. E.-Schließung religiöser
 Akt 193. Polygamie 193. Scheidung
 193. Untreue 166. 193.
 Ehre 230; Ehrbewußtsein 19. 73. 78;
 Ehrenrettung 138.
 Ehrfurcht in d. Antike 160.
 Ehrlichkeit 175. 228; ehrlicher Beruf 203 f.,
 Erwerb 201.
 Eigenflugheit 95.
 Einfältige 146. 184. 186.
 Einzelner. Vergeltung am E. 61. Wert
 des E. in der persönlichen Religion
 65. 222.
 Elefantine 246.
 Elegische Lieder 77.
 Elifas 43. 48-50. 59. 72. 74. 126.
 Elihu 90. 94. 122. Pseudonym 94.
 Eltern 168 f. 170. 195. 228.
 Engel 30. 84. 116. Fürsprech-E. 91.
 Epistel 149. 241.
 Epiturf 240. Epiturreismus 174. 259.
 Epos 14.
 Erasmus 258.
 Erbrecht 12.
 Erbsünde 153. 155.
 Erde, Bau 51. 80. 112.
 Erfahrung 171. E. u. Ideal 180.
 Erkenntnis, Wert für Frömmigkeit und
 Sittlichkeit 120. 121. 249; neue E.
 pneumatisch 126. 129. 135. Sehnsucht
 nach E. 248. 257.
 Erlösungssehnsucht 10.
 Erwählung 154.
 Erzählungskunst, israelit. 2. 14. Leitmotiv
 15. Charakteristik 14. Seelenleben 15.
 Stereotypes 14. Worte 14. 15.
 Erzieher, Beruf 131. E. der erwachsenen
 Jugend 193. 203. 217; vornehmer
 Söhne 143. 229. 233.
 Erziehung 160. 163. 259; Gottes 160;
 d. Eltern 194 f. Zug der Strenge 160.
 195. E.-leistung d. alten Zeit 226.
 Eschatologisches 90. 138 f.
 Esra 105.
 Essen, gemeinsames 8.
 Essener 250. 259.
 Ethik, d. Deuteronomiums 107, d. Weis-
 heitschule 107. 148. 170. 180; d. guten
 Werke 170, d. Sohns 150. Forenischer
 Ursprung d. jüd. E. 148. Individuelle
 E. 259. E.-Buch des Judentums 104.
 Christliche E. 170; christl. Gemeinde-E.
 der 1. Zeit 177.
 Euripides 77.
 Ezechiel 104.
 Falchheit 188.
 Familie: Recht des Hausherrn 12. 195.
 196. S.-Sinn 5. Schätzung des S.-
 Lebens 194.
 Fasten 214.
 Fatalismus 13. 153. 243. 259.
 Faulheit 204.
 Faust 239. 240. 248.
 Feind, Verhalten gegen. 71. 178 f. 220.
 Fenstergitter 255.
 Feste 5. 11. Festmahl als Bild 141.
 Festigkeit 172.
 Finsternis 51. Ort d. S. 81.
 Fluch 28. 75. 152.
 Folgen des Tuns 143. 145. 148. 183. 184.
 195. 222.
 Form, Wertlegen auf S. 173. 217.
 Forschung 234. 239.
 Fortdauerhoffnung 8. 46. 66. 243.
 Fortdauer im Namen 78.
 Frau 190 ff. 11.
 Freidank 99. 100. 164. 178.
 Freigebigkeit 202.
 Freilassung des Sklaven 196.
 Fremde 49. 52.
 Freude 255.
 Freundschaft 175 f. 182.
 Freundschaft 8. 206 ff. 258.
 Friedfertigkeit 177 f.
 Friedrich II. von Staufen 97.
 Friedrich d. Große 261.
 Frömmigkeit, antike 5 f. 12 f.; A. Tliche
 186; orientalische 12; landläufige 5.
 11. 12. 22. S. d. Spruchdichter 122. 260.
 Ehrfurcht 49. 122. 133. 139 f.; Ab-
 hängigkeit von Gott 167; Demut 84.

86. 91; rationalistisch 122, unpersönlich 140, individuell 167; ohne Sittlichkeit nicht denkbar 167f. 178; entschiedene S. 168; wahrer Adel 168. S. u. Weisheit 119f. 131. S. der Gesinnung 12; S. im Unglück 13 23. 77f. Saltsche S. 167. 246. 248. Ist wirkliche S. möglich? 3. 6. 10. S. und Glück gehören zusammen 5. 14. 43. 175.
- Fromme, zwei Typen 158; Kampf zwischen S. u. Gottlosen 163f. 187. Kreis der S. 157. 161. 165. Religiöse Zweifel 157. Scharfe Stimmung gegen d. Gottlosen 158. 161. Besprechen der Sünden 165.
- Fromme Übungen 165. 167.
- Fürbitte 85; Fürbitteheilige 30.
- Fürstenthöfe 97. 125. 229. S.-Spiegel 230f.
- Gastfreundschaft 197. Zahlgäste 197. Gastfreundschaft 71.
- Gastmahlregeln 216f. G.-Lieder 251.
- Gebet 13. 211. 213f. 243. 246. 259; im Freien 214; in sittlichen Anliegen 161f.; liturgisch u. frei 105; Mahnung zum G. 171; pneumatistisches G. 132. Tägliche G. 214. Zurückhaltung 162.
- Geheimkult 243.
- Geist, Person u. Element 116f. Urgeist 114. G. u. Gott 116. G. u. Weisheit 118f. Geistbegabung der Weisen 95. 125f. 129.
- Geist des Menschen 237. 243. 255. Geistesförderung 249.
- Geistliches und Weltliches 172.
- Geiz 202.
- Geld 71. 225. 226. Geldverkehr 228.
- Gelehrtenstand 124.
- Gelübde 214. 246.
- Gemeinde, geistliche 103; religiöse Versammlungen 104; Besprechung relig. Probleme 135, der Erlebnisse 93. 138. 201; Lieder u. Vorträge 126. 132. 138; öffentliche Beichte 165; Selbsttätigkeit 106; engherzige Richtungen 210f. G. u. Weltleute 137. 146. 150. 158. 187. 189. 201. Freie Gemeindezucht 148. 165. Verantwortung des Einzelnen wegen d. G. 162. 201.
- Gemeindegerecht 148. 165. 181. G.-versammlung 218.
- Gemeinschaft u. Individuum 150. 258. 259. Gemeininn 179f. 195. 221ff. 230 239. 258. Gemüt (Heiterkeit, Gleichmaß) 173f. 209. Genuß des Lebens 174. 202. 209f. 239f. 251. 260.
- Gericht Gottes 146. 149. 260.
- Gerichtsverfahren 9. 20. 42. 71. 75. Gerichtshof 126 223.
- Gesandtschaften 105.
- Geschenk 202f.
- Geschichte 234. 258, religiös verwertet 132. 140.
- Gesellschaftliches Leben 217, internationale gebildete Gesellschaft 229.
- Geseß, mosaisches 117. 152; Bedeutung für die damalige Welt 215; bürgerliches u. geistliches Recht 126; Einfluß auf Charakter 121. 137; forensische, ethische Art 148; Geltung im Leben 121. 168. 172. 208; Geseßesgehorsam u. Weisheit 131; im Unterricht 169. 178; Lieder auf G. 132; Vergeltungsgedanke 148.
- Geseßesreligion 92; G.-Charaktere 92; geseßliche Naturen 48; geseßl. Richtung im Judentum 65.
- Gesinde 70. 196.
- Gestirne 51. 71. 81. 152. Engel 88. 152. Singen 88. Gefallene Sterne 152.
- Gesundheit (äußere u. innere) 174. 208f.
- Gewichtsteine 227. 228.
- Gewissen 143. G.-not 52.
- Gilgamesch-Epos 2. 14. 66. 251.
- Glaube und Wissenschaft 211.
- Gleichnis 99.
- Glück 5 68f. 144. 158. 257. Motiv des sittlichen Handelns 107. 108.
- Glückwunsch 215.
- Gnosis 118. 119. 141.
- Goethe 16. 97. 98¹⁾. 99. 239. 248.
- Götter, Reid 9. 178. Wetten 8f. Naturgötter 10.
- Göttliches und Irdisches im Menschen u. im Weltlauf 255.
- Gold im Schmelzofen 175. 181.
- Gorgias 110.
- Gott, barmherzig 133; dämonisch 63; Donner Sprache und Strahlenglanz 84; Doppelwesen (zwei Seelen) 64. 155; gütig 6; und gerecht 152; höchstes Freundeswesen 64; in Menschenseele 86; in Natur 87. 140; König 138; menschlich gedacht 9. 62; Naturmacht 242; Naturwesen 63; Richter 148. 225; sittliches Regiment 150f. Spruchdichtung 122. 125; strenger Erzieher 160. 175. Übermacht 13. 45. 237. 241. 242. 250; unerforschlich 154f.; Urheber der Sünde 153 155; Verkehr mit G. 172. 243; Willkür 241. 242. 247.
- Gottesboien 6. 93.
- Gottesdienst 214f. 225. (Almosen) 246.
- Gotteserkenntnis 30. 80. 88.
- Gotteserkenntnis 155.
- Gottesfurcht 167. 168. 190. 206. 260.
- Gottesgemeinschaft 158. 167. Kreis der Vertrauten Gottes 173. 158. 161.
- Gotteslästerung 7. 45.
- Gottesurteil 75.
- Gotteszorn 18.
- Gottheitsstoff 243.
- Gottlose 62. 163. 187. 225.
- Grab, rechtmäßiges 249. Grabgeleite 255.
- Griechisches. Epen u. Dramen 13; Chorgesänge im Drama 77. Gerichtsreden 75. Jenseitsgedanke 149. Jugenderziehung 160. Reinigungseid 75. Schulunterricht 103. Spruchdichtung 97. 100.

109. 110. Totenreich 66. Trinkgenossenschaften 217. Weise 108. 109. 110. 157. Weisheit 109. 118. Wertung der Arbeit 245.
- Großtun** 188.
- Güter**, Wertung 145. 173. 192. 199f. 257. Gute und Böje 186.
- Gute Werke** 149. 177; decken Sünde zu 170. 203. 225.
- Guthaben bei Gott** 149. 170. 202. 225.
- Gymnasien**, Gymnasialarch 160.
- Hafis** 232.
- Hagel**, Waffe Gottes 84.
- Handel** 198. 205. 227. 228. 253. **Handelsvölker** 186.
- Handwerk** 124f. 160. 205. 245.
- Hartmann v. Aue** 7. 15.
- Hauran** 11. 15.
- Häuslichkeit** 197.
- Hausbau** 141.
- Heimattreue** 229.
- Heimtüde** 188.
- Heirat** 192.
- Heiterkeit** 173. 240.
- Helena** 141.
- Hellenistisches**. Geistige Struktur 233. 259. Gesellschaft 229. Kultur 229. Königsfult 231. Politische Struktur 221. 259. Relig. Studium d. Natur 122. Relig. Indifferentismus 243. Staatsidee 221. Volkserziehung 110f. 159f. Weisheit 117.
- Herder** 21. 88.
- Herodot** 108.
- Heroismus** 175. 181. 250; im allg. der Weisheitsschule nicht eigen 107. 208. 209. 248.
- Hesiod** 97. 100. 102. 149. 163. 201. 207; Gottes Regiment u. Vergeltung 135. 149. 152. 157; h. in der Schule 103; mahnt zur Arbeit 205.
- Heuchelei** 165. 168.
- Hieronymus** 261.
- Hillel** 173. 178. 180. 228.
- Himmel u. Erde** parallel 152; Himmelswelt 6. 15; Vorratskammern 84; h.-Ordnung 152; h.-Versammlung 116; h.-Königin 117. 118.
- Hiob**, Name 2⁴); Heimat im Hauran 11; Hiobskloster u. -Stein 11. 15.
- Histia** 97. 229.
- Hochmut** 173. 187. 189.
- Höfischer Dienst** 228f. 249. 252.
- Hohenlohe-Schillingsfürst** 236.
- Höhepriestertum** 140. 214.
- Homer**, Bilder 76; h. in der Schule 103.
- Honorar d. Weisheitslehrer** 128.
- Humanität** 74.
- Hütten** 258.
- Hymnus** 50. 92; Stimmungsmittel 93. 155; pneumatisch 126. 132.
- Jähzorn** 187.
- Jahwist** 2. 205.
- Jafobus** 153.
- Jenseitige Vergeltung** 126. 152. 149. 158.
- Jenseitsglauben** 243f.
- Jeremia u. Hiob** 22. 78.
- Jerusalem**, Residenz der Weisheit 117; scharfe Gegensätze d. Gemeinde 137. 189.
- Jesaja** 97.
- Jesus** 261, Ethik 108; als Volkserzieher 200. 215. 250; gegen Totenfeiern 212; Gleichnis vom verlorenen Sohn 205; Königsgleichnisse 231; Nächstenliebe 226; im Redekampf 89. J. u. Leiden 78. 79; J. u. Gemeinde 138¹); J. u. die Weisen 106, d. Weisheit 117.
- Jesus Sirach**. Geistl. Lehrer u. Volksschriftsteller 105. 128. 140. 260; autobiograph. Lied 127f. Lieder 133ff.; Spruchbuch 98; Wirksamkeit 129. Beier 162; schwere Erlebnisse 136f. Verhältnis zum Hellenismus 111. Weisheit = Gottesfurcht 102.
- Indianer**. Auffassung d. Krankheit 18.
- Indisches**. Auffassung d. Krankheit 18. Geprüfter Frommer 8. 11. Güterwette 8. Hölleben 229. Pneumatischer Hymnus 152. Redeturnier 89. Spruchdichtung 97. Weise 125. Weisheit 109.
- Individualismus** 258. 259. 261.
- Innerliche Richtung** 159. 169. 173. 182. 192. 206. 220. 259.
- Inspiration** 95. 119. 126. 231.
- Intellektualismus** 258.
- Internationaler Charakter d. Wissenschaft** 97. 104. 105; intern. Gesellschaft 229.
- Johannes d. Täufer** 215.
- Johannesevangelium** 118.
- Ironie** 89.
- Jschitars Höllenfahrt** 67.
- Jjis** 108. 117.
- Islam** 225.
- Judentum** 48. 91. 92. 260f.; ängstlicher Zug 172; Diesseitsrichtung 149; Exklusives 215; Interesse für Menschenleben 109; praktische Richtung 109. 118. 256; rationale u. mystische Art 122; Rechtsinn 223; unreligiöser Charakter nicht denkbar 167; weltaufgeschlossen 110.
- Jugend**, Kampf um d. J. 160. 163.
- Kanaaniter als Kaufleute** 228.
- Kauf und Verkauf** 227.
- Kaufmännischer Beruf** 198. 227; f. Leben 227f.
- Kausalität** 259.
- Kidron** 202.
- Kinder** 5. 194. Kindesliebe 169.
- Klage** 23. 91. Klageleute 255.
- Kleinasiat. Religion** 142.
- Klugheit** 101. 102. 120. 186.
- Knecht Gottes** 6. 19. 79. 85.
- König** 231. 253; göttlicher Charakter 231. K. u. Kritiker 89. Königtum Segen 231.
- Körperpflege** 159f. 174.
- Kohélet** 93. 174. 256; Name 232; Erzähler 234; praktischer Philosoph 234. K. u. Salomo 237, u. Stoa 241. K.'s

Stimmung 261. Religion 242. 246.
 Jenseitsglaube 243.
 Kohlen, glühende aufs Haupt legen 178.
 Koran 14³). 125.
 Kosmologisches 51. 88. 112.
 Krankheit, antike Auffassung 17 ff. 24. 77 f.;
 Mahnung Gottes, nicht Strafe 93;
 religiös beurteilt 211; Verhalten in
 K. 210 f. Krankenbesuche 177.
 Kriegsdienst 65.
 Kritik Gottes 86. 92. 133. 155. K. u. Ge-
 meindeglaube 174.
 Krotobil 89 f.
 Kultus 214. 245 f.; in Hiobs Klage nicht
 erwähnt 62; Hauspriestertum 12.
 Kungfutzje 97. 107. 108. 226.
 Kyniker 236. 259. Kynische Wanderpredigt
 110.
 Kyniker 240.
 Lampe 255.
 Land erben 148.
 Laotze 97. 99. 108. 173. 178. 226.
 Leben, umfassendes Wort für alle Güter
 145. 148. 184. L. schwer 65. 155. L.
 erzwungen 38. 65. Wertung des L.
 65. 236. 255. 257. Lsbaum 145. 183.
 Lsgenuß 260. Lsflughheit 170 f. Ls-
 kunde 102. 159 ff. 234. Lswerk 239.
 Bilder vom L. 255. Beschäftigung mit
 dem L. 259.
 Lehre, unverfälschte 49. 59.
 Lehrer, geistliche in Israel 103. 256. Be-
 deutung für d. Gemeinde 105, für die
 damalige Welt 215. Beruf, religiös
 125, an d. Jugend 104 f. 144. 160, an
 d. Erwachsenen 104 f. Bildungsgang
 104. 125. Dichter 126. 132. Epigonen
 d. Propheten 105. Exponiert, ver-
 leumdet 137. Freies Amt 125. Geistliche
 Führer d. Gemeinde 129. 135. 150.
 155. 157. 211. Gute Herkunft 125.
 Hochgefühl 129. Juristen 126. Kom-
 promißnaturen 93; keine prinzipielle
 Umordnung 193. 196. 203; in den
 großen Lebensfragen zuweilen nicht
 zureichend 159. Männer des Willens
 209. 213; mehr ethisch als religiös 258.
 Monarchisches Gefühl 231. Nieder-
 gang des Standes 106. 126 Pneum-
 atisches Bewußtsein 125 f. 129. 135.
 152. Propheten 126. Realer Sinn 198.
 Seelforger 157. Sittlicher Charakter
 131. Sozial unabhängig 126. Standes-
 bewußtsein 104 f. 122 ff. Tätigkeit im
 Gottesdienst, als Richter, Gesandte
 126. Unentgeltlicher Unterricht 128.
 200. Unsterblichkeit des Namens 181.
 Vater 143. Wanderjahre 125. Weiter-
 bildung des Gesetzes 170. Weltauf-
 geichtlossen 215.
 Lehrhaus 128. 131. 143. 160. 182.
 Leiden als Erziehung 44. 91. 175, als
 Probe 8 f. 175; büßende Kraft 93;
 Haltung des Weisen 13; Jesus u. die

Leiden 78. Keine jenseitige Lösung 78.
 Leidende Seele 16. Mittel zur feineren
 Selbsterkenntnis 92 f. Rätsel ohne Lösung
 24. 44. 78. Richtiges Verhalten 44.
 Sinn d. L. 158. Theologisches Problem
 91. 92 f. Verschiedene Darstellungen
 vom Leidenden Menschen 77. L. von
 Gott 24. Zeichen der Güte Gottes 93.
 Leihen 226.
 Lemuel 230, Pseudonym 98.
 Liebesgöttin 142.
 Lieblinge d. Götter 6. 9. 10.
 Lieder der frommen Gemeinde 126. 132;
 individuell. und Gemeindelied 138;
 neues L. 132; liturgisches L. 138.
 Litanei 138.
 Liturgische Formeln 13. 49. 50.
 Livjatan 89 f.
 Lösen 21. Löser (Gott) 21. 55.
 Logos 117. 118.
 Lohn 92. 93. 148. 149. 150.
 Lofi 10.
 Lüge 176. 188.
 Luther 21. 132. 195.
 Lyrisches Wechselgespräch 26.
 Männliches Auftreten 180.
 Makedonisches Weltreich 241. 259.
 Mantil 243.
 Mardachai u. Haman 149.
 Mark Aurel 234. 241. 244. 257. 258.
 Maßhalten 107. 174.
 Maschal 100. 235.
 Materielle Sinn 114; Schätzung der m.
 Güter 145. 149. 215. Materie „trüch“
 238.
 Meer, Chaosm. 81. 84. 112; Feind Gottes
 34, persönlich gedacht 88, von Gott
 bezwungen 51, Grenzen 81. 112.
 Melancholie 248. 258.
 Menander, Pseudo— 98. 183. 205. 212.
 217. 221.
 Mensch als Wunder Gottes 112; der Müß-
 selige u. Sündige 64 f.; Gefühl des Werts
 und Unwerts 66. 79. 157. 240. 242. 259;
 Mißverhältnis zwischen göttlicher Würde
 u. Dasein 65; ohnmächtig 30. 49. 65. 84.
 91. 133. 241; reicht nicht an Gott hinan
 91; richtige Stellung im Kosmos 86;
 schweres Leben 42. 65 f. 237; unfrei
 250. 259; unwissend = ohnmächtig 155.
 Erdstoff u. Geist 243. 255.
 Menschenkenntnis 185. 189. 218. 220.
 Messianische Erwartung 222.
 Meteorologische Erscheinungen 81 f. 140.
 Mission 215.
 Mitleid 244.
 Mittelmaß 109. 201.
 Monat 135.
 Morgenröte 81.
 Muhamedanisches Beten 214; m. Hoch-
 schule 125.
 Musik im Himmel 88.
 Mutter 169.
 Muttergöttin 118. 142.

- Mysterische Frömmigkeit 122. 158. 215.
 Mythologisches 51. 75. 88. 90. 114. 141.
 152.
 Nächstenliebe 244.
 Name Gottes 155; Kennmarke der Frommen
 167; nicht mißbrauchen 184.
 Name u. Fortdauerhoffnung 181; guter
 N. 78.
 Nationales Empfinden 139; tritt zurück 106.
 Natur, Beruhigung durch N. 86; das Natur-
 gemäße 212; Eigenart der N.-Dichter
 87; N. gibt die richtige Stellung zu Gott
 140. N.-Betrachtung d. Juden 109; N.-
 Beobachtung u. -Studium der Weisen
 102. 104. 234. 256; objektive N.-Be-
 trachtung verhältnism. spät 88; religiöse
 N.-Betr. 86f. 122. 140; N.-Erkenntnis
 und Glaube 211; sittliche N.-Ordnung
 149. N.-Liebe 87; N.-Wissenschaft 259.
 Nebo 103.
 Nebukadnezar 225.
 Nehemia 215. 229.
 Neoptolemos 16.
 Nilpferd 89f.
 Noah 15.
 Nomos 108.
 Notwendigkeit, eiserne 237. 240.
 Odipus 63.
 Öffentliche Meinung 19. 22. 78. 107. 148.
 150. 181; öffentl. Charakter des da-
 maligen Lebens 217.
 Offenbarung 45; bringt Ordnung 121;
 O. Gottes durch Weisheit 118, in Bibel
 121, Geschichte Israels 140; O.-spruch
 126.
 Opfer 5. 12. 85. 211. 213. 246. 250.
 Optimismus 13, der Weisen 106. 112.
 Orakel 231.
 Ordnung 256, naturgemäße 197. 206. 212.
 254; sittliche 122. 223. 228. 258; Segen
 der O. 221.
 Originalität u. Schule 174, u. Tradition
 172.
 Pädagogik d. Weisen: Anschluß an Gesetz
 169f., Gesetzesworte drastisch gemacht
 169, letzte Konsequenzen aufdecken 184.
 222, prophetische Sprache 195, Sammel-
 lieder 163. 172, Spruch u. Maxime 101;
 päd. Handbüchlein 234.
 Pädagogische Betrachtung der Welt 95.
 Pappirus Nash 233.
 Parteien der Weltanschauung 161. 186.
 Passahlied 100.
 Patriotisches Empfinden 138. 221.
 Paulus, Auffassung des Unglücks 18. 77.
 Persisches 10. 109.
 Persönlichkeit u. Individuum 258.
 Personifikation der Naturerscheinungen 76.
 88.
 Pessimismus 257; pessim. Anwendungen
 155.
 Pferd 82. 87.
 Pflichtgefühl 239. Pflichten für andre 180f.
 Pharisäer 48. 215. 259.
 Philister 186.
 Philo v. Alexandrien 101. 105. 114.
 Philosophie, praktische 233. 234. Ph. ge-
 fährlich 248. 260.
 Phöniz 69.
 Phosphides 101. 109.
 Phosphides, Pseudo— 98.
 Phylakterien 121.
 Physisches statt Ethisches 43. 49.
 Pietistische Gemeinde 165. 175; p. Richtung
 137. 155. 210f. 248; von den Gottlosen
 geplagt 92; weltabgewandt 92.
 Pittakos 11.
 Plastische Sprache 76. 87f.
 Plato 128. 229.
 Politik 221.
 Polynezier, Auffassung d. Krankheit 18.
 Entlastungseid 75.
 Preis der Väter Israels 140.
 Priester u. Weisheit 105. 126. 140. 213. 214.
 246; Heilkunst 211.
 Prometheus 63.
 Propheten, allegorische Bildersprache 163;
 Erzieher 103. 228; Ethik 108; para-
 bolische Sprüche 99; P. u. Weisheit 126.
 129. 146. 189. 214. 225; Rachegefühl
 186; Wert der Erkenntnis 121; Zahlen-
 sprüche 100.
 Protagoras 110.
 Psalmen, allegorische Bildersprache 163;
 Erlebnisse d. Psalmisten 137; Hoch-
 mütige in d. Ps. 189, Spötter u. Toren
 186f.; Rachegefühl 186; scharfe Schei-
 dung d. Menschen 161; Verleumdung
 189; Ps. von Weisen gedichtet 132.
 Psychologisches 249.
 Ptah-hotep, Sprüche 96. 101. 154.
 Ptolemäischer Königshof 125. 229.
 Pythagoras 88.
 Rabbinen, Königsgleichnisse 231.
 Rachegefühl 178. 186.
 Rachegeißel 135.
 Rätsel 99. 100. R.-Namen 232. R.-Sprache
 98f. R. des Weltlaufs 153f. 244. 257;
 zur Religion gehörig 94.
 Rahab 45. 51.
 Rajshi 232.
 Ratgeber 171.
 Rationale Betrachtung 101f. 248. 258.
 Ratsversammlung 68f.
 Realismus der Spruchdichtung 101. 198.
 222.
 Rechtsleben 20f.; Rechtsinn 67. 101. 181.
 222f. 231.
 Redegabe, pneumatisch 126. Redekunst
 182. 218; Übungen 182. 218. Rede-
 turnier 88f. 94f.
 Redner 49.
 Regen 81f.
 Reich Gottes auf Erden 104. 117.
 Reichthum, ein Gut 199; geringer als Weis-
 heit 114; innere Unabhängigkeit 200f.
 206; Lohn f. Frömmigkeit 199; Macht
 198; rechte Anwendung 202; sittlich in-

- different 201; sittliche Gefahr 200. 206; unrecht Gut 201 f.; vergänglich 200. 246.
- Reinigungseid 75.
- Reinigungen 165. 211.
- Reisen der Gelehrten 104. 125. 128. 233.
- Religion als Gewohnheit 50, als persönliches Verhältnis 62. 78. 86; Seligkeit u. Leid der persönl. R. 63. 64. 79; Gefahr d. gefühlsinnigen Religiosität 79; Angst vor persönl. R. 50; R. ohne persönl. Gottesgemeinschaft 49. 79. 86. 259. R. als Gesetz 49, als Offenbarung 49; Lehrbar 122, R. des Lohns 150; Verbreiterung d. R. 122. 173; Zurückhaltung in relig. Worten 102. 144; R. u. Sittlichkeit 178. Religiöse Parteien 161. Offizielle R. abgelehnt 259.
- Religions- u. Sittenlehrer 104.
- Richter 223.
- Römisches Weltreich 241. 259.
- Romane, jüdische 231.
- Rüderer 97. 100.
- Ruf 181.
- Sabbat 215.
- Sadduzäer 233. 244. 261.
- Salomo als Mäcen 97. 229; Spruchdichter 97, Weiser 237. Handel 205. Typus des Glücks u. der Erfolglosigkeit 238 f.
- Samaritaner 186.
- Satan 9—11.
- Schamgefühl 162 f. 221.
- Schammai 176.
- Schatz im Himmel 149. 170.
- Schatzhaus 29. Sch.-Kammern 227.
- Scheideweg 132. 1.
- Scheinfrömmigkeit 165. 167.
- Schicksal 63. 241. 259.
- Schmeichelei 220.
- Schmied 124.
- Schmone Ebre 138. 214.
- Schönheitspflege 202.
- Schöpfung 111 f. 114. 116. Sch.-sied 51.
- Schreiber 103.
- Schriftgelehrte 106. 126. 241.
- Schriftliche Aufzeichnung für Nachwelt 60.
- Schuldbewußtsein 19.
- Schriftstellerische Manier der Weisen 94.
- Schuldenmachen 197.
- Schuldnechte 196.
- Schulen in Ägypten 96. 103, in Israel 103; geistliche Sch. 103 f. Besuch d. Sch. empfohlen 159 f.; Sch. der Jungmänner 159. Sch.-Weisheit 174. Übungen im Reden 182. 218. Schulgespräche 25. 89. Sch.-Bücher 103 f. 140. Sch.-Charakter 256.
- Schwarze Kleider, Symbol d. Schuld 37.
- Schweigen 182, 7tägiges in Ur- u. Endzeit 43.
- Schwören 183 f. 250.
- Seelenleben in Darstellung 15. 16. 23. 26. Prozeß der Seele 76. Beobachtung d. S. 259.
- Seelenwanderung 237.
- Selbständigkeit 197. S.-Behauptung 180. S.-Bekennnisse 259. S.-Erkenntnis 161. S.-Genügsamkeit 259. S.-Sucht 161.
- Seleukiden 139.
- Septimius Severus 239.
- Siegelstecher 124.
- Simon d. Gerechte 140. 176.
- Singen als Stimmungsmittel 138.
- Sinnlichkeit 141. 165. 239.
- Siphphus 236.
- Sitte 104. 107.
- Sittenlehre d. Weisen 106 f.
- Sittliche Persönlichkeit 66. 74 f. 171. 180; Reinheit 166; Selbständigkeit 161; sittl. Kampf, durchführbar 186, religiös fundiert 162. 186.
- Sittliche Weltordnung 107. 152. 195. 201; trotz Zweifel festgehalten 155; Störungen 157; Sieg 158.
- Sittlichkeit als persönliches Verhältnis zu Gott 63; besondere Arbeit des A. T. 160. 186; Hauptzweck d. Weisheitsschule 144; Gott Vorbild 226; Kodex persönl. S. 74; Macht der Übung 164; Prinzip d. Spruchweisheit 101; relig. Begründung 74; S. über Seremonte 214. 246; S. u. Weisheit 119 f. 141. 143; Überwiegen des Negativen 12. 107. 173. 178; Voraussetzung der Weisheit 120. 131. 144.
- Stephtifer 259.
- Sklaven 196.
- Sojar 46. 48—50. 60.
- Sohn Gottes vom König 231.
- Socrates 11. 89. 110.
- Solon 109. 157.
- Sonne 152.
- Sophia 117. 118, Fall d. S. 141.
- Sophisten 110.
- Sopholles 16. 63. 65. 77. 236. 244.
- Sozialer Sinn 67. 69. 71. 205. 222. 224. 231. 258.
- Sparjamkeit 202.
- Spötter 146. 185. 187.
- Spruchwort 98.
- Sprüche, Form 98. 99. 234. allegorische, emblematische 99 f.; Betrachtung, Ermahnung 100; Rhythmus 100. 235; zwei- u. mehrzeilig 100, Spruchlieder 100.
- Spruchbuch 97 f., pädagog. Zweck 102.
- Spruchdichtung der Völker 96 f. 231; didaktische Traktate 101; Kunstpoesie 98; pädag. Zweck 102 f. 104. 234. 256; parabolische Sprache 99; profane Klugheit u. relig.-sittl. Grundsätze 101 f. 163. 172; Sammler u. Verfasser 98. 233; Sammlung und Sprichwort 99. 256; Spruch u. Maxime 101; unpersönlicher Charakter 98; zeitgeschichtlicher u. zeitloser Charakter 98.
- Spruchweisheit 101.
- Staatsidee 221. 259.
- Stamm 11. St.-Sched 12.
- Steppe 11.

- Stoa 259. Apathie 259. Determinismus 240. Pädagogik 159. Popularphilosophie 119. Psychologisches 249. Selbstmord 258. Straßenpredigt 110. Volkserhöher 97.
- Strafe korrespondiert dem Verhalten 75. 148f.
- Strafwerkzeuge Gottes 135.
- Straßenprediger 146.
- Sünde als geringwertig 44; als menschliche Schwäche 47. 152; Ernst u. Macht d. S. 57. 59. 143. 154f. 165. 170. 189. 249; Gott sollte die S. nicht so streng nehmen 64; Meiden d. S. Kennzeichen des Weisen 164; Mensch nie fertig 165; nachdrükl. Kampf 164f.; persönl. Verlegung Gottes 64; S. ist Schuld 153. 154; überwindbar 106. 153; Ursprung dunkel 154; von Gott verurteilt 155. S. ist Unterlassung des Guten 225. S. u. Leiden 93. S. u. S.-Strafe 17. Bekenntnis u. Abkehr 165. Mangelndes S.-Gefühl 258.
- Synophantemum 189.
- Synagoge 105. 225; Besuch empfohlen 121; S. u. Tempeldienst 106; nicht erwähnt 246.
- Synedrium 126. 223.
- Tabi-utul-Bel's Klagehied 19.
- Tag u. Nacht 43. 84.
- Talghöner 196.
- Tahiti, Auffassung der Krankheit 18.
- Takt 160. 183; sittliches T.-Gefühl 163.
- Tao 108f.
- Taschni 114. 245.
- Tempeldienst 106. 246.
- Testamente 197.
- Thales 236.
- Theodice 91. 92. 93.
- Theognis 97. 99. 100. 101. 102. 107. 109. 143. 157. 161. 163. 169. 171. 190.
- Theologen 93. 94.
- Tiamat 51.
- Tierwelt 82f. 87f.
- Tiruvalluvar 97. 99. 100. 102. 149.
- Tischgebet 214.
- Tischgenossenschaft 216f.
- Titanen 51. 72. 84; titan. Anstürmen 63.
- Tod, assyrische Vorstellung 66; Bilder vom T. 255; früher, jäher Tod 6. 158. 202. 212. Sammelbild aller schädlichen Dinge 145. 148. 184; Stimmung dem T. gegenüber 61. 65f. 240. 243f. 250. 257f. T. mahnt zum Lebensgenuß 210. 212. 251. 255. Ärgernis des T. 258.
- Todesstrafe 169. 222.
- Töpfer 124. Bild für Gott 154.
- Torheit, sozialer u. sittl. Begriff 160; falsche Lebensweise 186. 238. 249; Unsitlichkeit 141; geistige Krankheit 249
- Toren 146. 185f. 200.
- Tote, Trauer, Pflege d. Toten 212.
- Tradition d. Weisen 126. 129. 143. 256.
- Trauer 212.
- Trauergebärden 6. 43.
- Traum 91. 168.
- Trinkmeister 216f.
- Truhe 242. 254. 259.
- Übel, durch Dämonen erklärt 17; gottgewollter Sinn 93.
- Überlegung 229f.; als Hilfsmittel im Sittlichen 177.
- Übermut 187f.
- Übung in sittlichen und innerlichen Dingen 164. 176. 209.
- Umgang 160f. 217.
- Unglück, als Trennung von Gott empfunden 63; für die Gottlosen da 148. 155. 158; Strafe 72; Zucht leiden 50; verschiedene Betrachtung 174f. Us.-katastrophen 135.
- Unglücklicher gezeichnet 177; antikes Urteil 17ff. 47. 59f.; durch Hiobs Erlebnis durchbrochen 79; Verwünschung 179; zarte Behandlung 177.
- Unschuldsbewußtsein 19f. 59f. 73.
- Unterricht in Reuefertigkeit 182.
- Unterpfänder des Heils 139.
- Unterwelt 43. 46. 51. 66; Schilderung 66. 84. 212; Wächter 84. U. u. Jahwe 66. 152; U. u. Weisheit 114.
- Us 11.
- Utilitarismus 236. 239. 261.
- Valentinianer 118.
- Vater, Gewalt des V. 195.
- Vaterunser 138.
- Vergebung 85.
- Vergeltung 126. 135. 147ff. 157. 195f. 260.
- Bedürfnis 92. Dogma 49. 59f. 91. 92f.; berechtigt 153; brennend für die pietistische Gruppe 158; diesseitig 149. 170. jenseitig 158; individuell 149. 260; kommt zuletzt 158; von den Weisen behauptet 157f.; von Kohelet geleugnet 243. V.-sbuch 149.
- Verkehr mit Menschen 220.
- Verleumdung 188.
- Verjämmerung der Pflicht 180. 225.
- Ver schwendung 202.
- Ver schwiegenheit 179.
- Ver söhnl ichkeit 177f.
- Verstand, Organ für d. Weisheit 144, unzulänglich 155, kann gefährlich sein 120. 260.
- Verstommen im Redeturier 85. 89.
- Ver suchung 9, der Besten 175, der Weisheitsjünger 131.
- Vertrauen auf Gott 167; unter Menschen 179.
- Viehstand 196. 205.
- Volkserzieher 104. 110. 185. 194. 250.
- Volksprediger 105. Volksredner 182.
- Vorherbestimmung 154. 241.
- Vorsehung 241. 245.
- Vorsicht 170f. 219f.
- Wahnjinn 249.
- Wahrhaftigkeit 22. 74. 175. 256. 261.
- Walther von d. Vogelweide 161. 184. 208.
- Wanderleben 197.

- Wanderprediger 146.
 Wasser der Urtiefe 114.
 Wechselgesang 138.
 Weib, fremdes 166.
 Wein 216f.
 Weise, als geistliche Lehrer 104. 233. 256,
 Dichter und Spruchpredner 132. 256,
 Propheten 146, Staatsmänner 103.
 An Fürstenhöfen 229. Beruf vererbt
 sich 131. Frömmigkeit 12. 22. Geist-
 liche Dispute 94. Kennwort 236. Pneu-
 matischer 95. Stand 104. Vorträge 125.
 160. Wertlegen auf das Wort 182. Zu
 Tisch geladen 217. Steben Weise 110. 236.
 Weisheit, Anteil an der Schöpfung 112. 116;
 Anteilnahme am Menschen 112. Demiurg
 118. Eingehen in d. Menschen 118. Erste
 Kreatur Gottes 111f. Fülle u. Allgewalt
 117. Geheimnis der Welt u. des Lebens
 114. Geheimnis u. Pflicht 109. Gottheit
 108. Hausweihfest 141. Heilige Schrift
 118. Himmelskönigin 117. Himmlische
 u. falsche W. 142. Höchstes Gut 112. 257.
 Hüterin der sittl. Weltordnung 108. 118.
 146. Jedermann zugänglich 128. 141.
 143. Im Universum 115. In Natur u.
 Geschichte 140. Köstliche Perle 114.
 Menschen versagt 114. 248. 257. Mensch-
 werdung 117. Oberstes Prinzip 108.
 Offenbarung Gottes 118. Person 112.
 114. 116. 146. Person u. Element 116f.
 Söhne der W. 118. 131. Stellvertreterin
 Gottes 118. 131. Überirdisch 131. Väter
 Israels Typen der W. 140. Vergelterin
 148. Verhältnis zu Gott 112. 114. 116.
 Von wenigen ergriffen 144. W., Fröm-
 migkeit u. Sittlichkeit 95. 109. 119f. 143.
 166. W. u. Unterwelt 114. Weib 130.
 141. 143. Weltliche W. 120. Wert der
 W. 144f. 240.
 Weisheitsbaum 131.
 Weisheitsjünger 128. 130.
 Weisheitslehre, mehr u. mehr religiös 102.
 Weisheitslehrer, Schätzung in der Gemeinde
 95; Elihu Typus 90.
 Weisheitsschule 104. 174. 256; ausländische
 Karriere 229; Rationalismus 248. Ver-
 engerung 256. Schattenseiten 258.
 Welt als Schule 175. Verderbte W. 155.
 Weltart u. rechte Art 177. 179. 181.
 227. Weltleute 137. 146. 163f. Welt-
 abgewandtheit der Frommen 158.
 Weltlauf, Anomalien 157. 196. 252;
 eherne Notwendigkeit 241; ungerecht
 243. 250.
 Weltregierung 60f. 63. 91. 250. 257. 258.
 Werke, gute u. böse 170.
 Wertgerechtigkeit 150.
 Wette zwischen Gott u. Satan 8f.
 Wettgespräche 94; geistiger Ringkampf 88
 94.
 Wiedervergeltung 178.
 Wilde Tiere 31.
 Wildeesel 82. 88.
 Willensfreiheit 153. 241. 250. 259. W.-
 herrschaft 161.
 Wirklichkeit 60. W.-smenschen 49. W.-
 sreligion 23. W.-sinn 122. 227.
 Wirtschaftliches: Besitz einer Beduinen-
 familie 12; Kern der wirtschaftl. Frage
 206. Landedelmann 11f. Leben der
 späteren Zeit 198; Gleichgewicht 222.
 Veränderung 205.
 Wissen als Heilmittel für das Leben 110,
 beschwert 239, bringt zu Ansehen 124.
 131. 143; W. ist Macht 155.
 Wohlgeruch 117.
 Wohltun 202. 224. 226.
 Wolken 81. 112.
 Wort u. Gott 116.
 Wort, Feinheit d. W. 226. Verantwortung
 183. Wichtigkeit u. Macht 14f. 160
 181f. 218.
 Wucher 226.
 Wüste 76.
 Wunderglaube 211. W.-Männer 211.
 Zahlen, symbolische 5. 25. 43.
 Zahlenprüche 100.
 Zauberer 28. Zauberwesen 243.
 Zehnten 214.
 Zeiten, Gottes Ordnung 84.
 Zeno 184.
 Zeremonien 214. 258.
 Zeuge 223f., Zeugenpflicht 180. 224; Gott
 als Z. 21. 59. 61.
 Zigeunerlied 28.
 Zins 226.
 Zorn Gottes 48.
 Züchtigung, körperliche 194.
 Zufall 251.
 Zunge, rechter Gebrauch 181f., Vorsicht
 183f.; Z. pflegen 184. Dritte Z. 188f.
 Zweckbetrachtung 236. 257. 261.
 Zweckmäßigkeit der göttlichen Welt 134f.
 Zweifel an Gottes Gerechtigkeit 93. 256

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten hrsg. v. W. Nowak. 3 Abteilungen. Lex.-8.

Seite für Seite steht Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bei einander. Diese im enghen Zusammenhange mit dem Kommentar gearbeitete, die Quellen durch den Druck unterscheidende, vollständige Übersetzung entlastet das Werk von Widersprüchen und Wetzläufigkeiten, berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen, und gibt erst ein anschauliches und klares Bild der Quellenbeziehungen. Der Vorrat an Halblederbänden ist teilweise fast erschöpft.

I. Abteilung. Die historischen Bücher.

1. Bd. Genesis, übers. u. erkl. v. H. Guntel. 4. unveränderte Aufl. 1917. 12 Mk., in Halblwd. 19 Mk.
2. Bd. (2 Teile.) Exodus, Lev. u. Numeri, übers. u. erkl. v. Br. Baentsch.
 1. Teil. Exodus-Leviticus. Zur Zeit vergriffen. Einige wenige 1. u. 2. Teil noch zusammengeb. in Halbleder 23,80 Mk.
 2. Teil. Numeri u. Einleitg. zu Ex.-Num. 1903. 5,80 Mk.
3. Bd. (3 Teile.) Deuteronomium u. Josua, übers. u. erkl., und Allgem. Einleitung in den Hexateuch v. C. Steuernagel.
 1. Teil. Das Deuteronomium. Vergriffen, neue Aufl. in Vorbereitung.
 2. Teil. Das Buch Josua. 1899. 2,20 Mk.
 3. Teil. Allg. Einl. in d. Hexateuch. 1900. 1 Mk.
4. Bd. (2 Teile.) Richter, Ruth und Samuel, übers. u. erkl. v. W. Nowak.
 1. Teil. Richter-Ruth. 1900. Vergriffen.
 2. Teil. Samuel. 1902. 5,50 Mk.
5. Bd. Die Bücher der Könige, übers. u. erkl. von Rud. Kittel. Mit 3 Abbildungen. 1900. (Vergriffen.)
6. Bd. (2 Teile.) Chronik u. Esra, Nehemia, Esther.
 1. Teil. Chronik, übers. u. erkl. v. R. Kittel. 1902. 4 Mk.
 2. Teil. Esra, Nehemia, Esther, übers. u. erkl. v. E. Siegfried. 1901. 3,80 Mk.

II. Abteilung. Die poetischen Bücher.

1. Bd. Das Buch Hiob, übers. u. erkl. v. K. Budde. 2. neu bearb. Aufl. 1913. 7,60 Mk., in Halblwd. 14,60 Mk., in Halbled. 17,60 Mk.
2. Bd. Die Psalmen. 4. Aufl., bearb. v. H. Guntel. In Vorbereitung.
3. Bd. (2 Teile.) Sprüche, Prediger und Hohes Lied. 1898.
 1. Teil. Sprüche, übers. u. erkl. von W. Franzenberg. 3,40 Mk.
 2. Teil. Prediger und Hohes Lied, übers. u. erkl. v. E. Siegfried. Vergriffen.

III. Abteilung. Die prophetischen Bücher.

1. Bd. Das Buch Jesaja, übers. u. erkl. v. Bernh. Duhn. 3. verb. u. verm. Aufl. 1914. 9 Mk., in Halblwd. 16 Mk.
2. Bd. (2 Teile.) Jeremia u. Klagelieder des Jeremias.
 1. Teil. Das Buch Jeremia, übers. u. erkl. v. Fr. Siefbrecht. 2. Aufl. 1907. 7 Mk.
 2. Teil. Die Klagelieder Jer., übers. u. erkl. v. Max Eöhr. 2. Aufl. 1906. 1 Mk.
3. Bd. (2 Teile.) Die Bücher Ezechiel u. Daniel.
 1. Teil. Ezechiel, übers. u. erkl. v. R. Kraetzmar. 1900. 6 Mk., in Halblwd. 13 Mk.
 2. Teil. Daniel. Vergriffen.
4. Bd. Die kleinen Propheten, übers. u. erkl. v. W. Nowak. 2. Aufl. 1904. 8 Mk., geb. 15 Mk., in Halbled. 18 Mk.

Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Birzet, und in Verbindung mit Dichirius Jusif in Jerusalem herausgegeben von Prof. D. Hans Schmidt und Prof. Dr. Paul Kahle. Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, einem Abriss der Grammatik, einem Verzeichnis der Sachen und Namen, der Märchenmotive u. der Wörter. 96 u. 303 S. gr. 8. 1918. Geh. 12 Mk.; geb. 14 Mk. Alle Texte deutsch und arabisch, in Umschrift, neben einander.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

Zu obigen Preisen kommt ein Teuerungszuschlag von 100 Prozent des Verlegers.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer.

Ganz neu ist erschienen der 15. Band:

Der Brief des Jakobus

für die 7. Auflage bearbeitet von
D. Dr. Martin Dibelius,
o. Professor an der Universität Heidelberg.

1921.

Geh. 10 Mk., in Halbleinband 16 Mk.

Dazu 100 Prozent Verleger-Teuerungszuschlag.

Zur Zeit können geliefert werden:

- | | |
|--|--------------------------|
| II. Ev. Johannis, v. B. Weiß. 1902. 9. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |
| III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. 1913. 9. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |
| V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. 1910. 9. Aufl. | 9 Mk., geb. 15 Mk. |
| VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe, v. E. Haupt. 1902. 7. u. 8. Aufl. | 9 Mk., geb. 15 Mk. |
| Daraus einzeln: Einleitung 1,60; Kolosser u. Philemon 3—; Philipper 2,80 Mk. | |
| X. Thessalonikerbrief, v. E. v. Dobschütz. 1909. 7. Aufl. | 6,40 Mk., geb. 12,40 Mk. |
| XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. 1902. 7. Aufl. | 5,80 Mk., geb. 11,80 Mk. |
| XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. 1912. 7. Aufl. | 6,40 Mk., geb. 12,40 Mk. |
| XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiß. 1900. 6. Aufl. | 3,20 Mk., geb. 9,20 Mk. |
| XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. 1921. 7. Aufl. | 10 Mk., geb. 16 Mk. |
| XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bouffet. 1906. 6. Aufl. | 8 Mk., geb. 14 Mk. |

In neuen Auflagen werden zunächst erscheinen: Hebräerbrief (v. Dobschütz)

2. Korintherbrief (Windisch), Römer- und Galaterbrief (Jülicher).

Auf obige Preise kommt ein Teuerungszuschlag des Verlegers von 100 Prozent.

Synopt. Tafeln zu den drei älteren Evangelien

mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbendruck von Joh. Weiß.

2. Auflage, neu bearbeitet von Lic. Dr. Roland Schütz, Privatdozent in Kiel.

1,20 Mk.

1920 wurde ausgegeben:

System der christlichen Lehre

von D. Hans Hinrich Wendt.

2., neubearbeitete Auflage. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920.

Geheftet 24 Mk., solid gebunden 31 Mk.

Die ersterschienene, in Nummer 29 und 30 des Kirchenblattes für d. ref. Schweiz 1920 sich findende Besprechung schließt: „Meine Besprechung ist lang geworden; sie sollte ein Dank sein für das große und bedeutende Werk; ein System ist es, eine durchdachte Einheit, man erkennt dankbar die sittliche und religiöse Bedeutung einer solchen einheitsvollen Durchdringung des Glaubens an.“

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Old Testament
Author Gunkel, Hermann and others (tr.) 202647 Bible Comment. (U.I.A.)
Title Die Schriften des Alten Testaments III.2 (Coll.) G.
DATE.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 23 09 06 013 9